بسم الله الرحمن الرحيم

...-...-...-...

(آخرة العقيدة الحسّية في الدين)

فصل: الحكم بالموجودية هو حكم عقلي على ماهية إما كعالَم وإما كشيء في عالَم.

فإذا قلنا "هل شجرة الموز موجودة؟" فبعد تفهّم ماهية "شجرة الموز" المقصودة في هذا السؤال، وبعد الاستفهام عن كونها عالَما أو شيئاً في عالَم (في هذه الحالة هي شيء في عالَم وهو العالَم المحسوس بالآلات البدنية البشرية) فعندها يحكم العقل إما بإثبات موجوديتها وإما بعدم ذلك. وهكذا كل حكم عقلي. فلا طريق للحكم بإثبات أو نفي إلا بعد التسليم بثلاثة أمور على الأقل:

الأول، التسليم بحقيقة الوجود (لأن العقل سيحكم بالموجودية وهي نسبة الوجود لماهية فالوجود متقدّم في العقل على الحكم به بداهةً لاستحالة تقدّم المتأخر على المتقدّم لاستحالة الجمع بين النقيضين).

الثاني، التسليم بحاكمية العقل (لأن الحاكم هنا هو العقل، وليس حاسّة الشم والذوق مثلاً، فلو كان المقصود الانطباع الحسّي فلا داعي للحكم العقلي أساساً فإن الحاسة تعرف مباشرة ما انطبع فيها ولا تحتاج إلى تقديم فكرة وحجّة مثل الحرارة التي تصيب الجلد فلا يحتاج المحرور إلى بحث مسألة الحرارة والحكم على وجودها من عدمه فحتى لو كان لا يعرف لغة ولا فكرة فسيبقى محروراً).

الثالث، التسليم بإمكانية التعقّل (لأن العقل حين يحكم بإثبات أو بنفي، فإن كان كل حكم عقلي صادق ضرورةً من نفس الجهة التي حكم بها لوجب أن لا يوجد خطأ عقلي البتّة وهذا مستحيل لأن المقالات العقلية تتناقض ويستحيل الجمع بين النقيضين، وإن كان كل حكم عقلي كاذب ضرورةً لوجب أن لا يوجب صواب وللزم عن ذلك ضرورة ارتفاع النقيضين أو الجمع بينهما في حالة المقالات المتناقضة من نفس الجهة وَكذلك لوجب أن يكون الحكم القائل "كل حكم عقلي خاطئ" خاطئاً لأنه حكم عقلي بحد ذاته بهذا الاعتبار. فيتعيّن أن العقل يمكن أن يصيب ويمكن أن يخطئ.

وهنا أوّل إشكال: كيف نسلّم بحاكمية شيء مع التسليم بإمكانية الخطأ فيه؟ أصل الإشكال افتراضنا وجوب عصمة الحاكم، فمن أين جئنا بهذا الافتراض؟ جواب:

لأنـه فـي نـفس الأمـر يسـتحيل لـلعقل أن يُخـطئ مـن كـل وجـه ونسـبة، فـهو مـعصوم فـله الحاكمية. بمعنى أن العقل إذا حكم لمقالة بحكم، فإنه بالضرورة لابد من أن ينسب الوجود إلى الماهية، بغض النظر عن نوع الماهية، وهذه النسبة في الأصل حقيقية، باعتبار أن الوجود فعلاً ظاهر بالماهية بشكل عام، وإلا لما تحققت ماهية أصلاً ولما كنّا الآن نبحث هذه المسألة إذ نحن ماهيات لها الوجود.

ثم بعد ذلك ننزل درجة، وهي أن حكم العقل هل هو كاشف عن نسبة الوجود للماهية أو صانع لهذه النسبة؟ الحق أنه كاشف من وجه وصانع من وجه. فهو كاشف بالنسبة لما هو خارج نفس العاقل، وصانع بالنسبة لما هو داخل نفس العاقل. والدليل على ذلك أنك تجد العقلاء يختلفون اختلاف تناقض، فمنهم مَن ينسب الوجود لماهية (مثلاً وجود إله مخصوص، أو وجود قيمة أو وجود شخص أو وجود قانون طبيعي أو ما كان) بينهما غيرهم ينفي الوجود عن هذه الماهية عينها (مثلاً "إني رسول الله" في الإثبات و "لست مرسلاً" في النفي). أو مثل نسبة الألوهية للمسيح ونفي الألوهية عن المسيح. وهكذا في كل الدعاوى المتناقضة. فلابد من أن كل مَن حكم بالوجود لماهية قد صنع حقيقتها في نفسه، بغض النظر عن كون حقيقتها قائمة خارج نفسه. بالتالي العقل معصوم بهذا الاعتبار عن الخطأ، لأن الخطأ هو عدم إصابة الحقيقة، لكن الحقيقة قد تكون نفسية وقد تكون غير نفسية، وحيث أن العقل يصنع الحقيقة في نفس العاقل بنفس حكمه فإنه قد أصاب الحقيقة بهذا المعنى للإصابة. نعم، باعتبار ما هو غير نفس العاقل، يصيب العقل ويخطئ في حكمه.

فننزل درجة أخرى، وهي أن حكم العقل بالنسبة لكشفه عن ما هو خارج نفس العاقل، له مقدار من الحقيقة القائمة على مستوى اللغة والربط بين الكلمات. فحين يقول "الشجرة الكذائية موجودة" فإنه مصيب للحقيقة اللغوية التي عبّرت عنها هذه الجملة، بغض النظر عن كون الشجرة موجودة في الطبيعة أو في الجنّة أو غير موجودة.

فننزل درجة أخرى، وهي حكاية حكم العقل عن ما وراء النفس واللغة، فننظر إلى انعكاس أثر الحكم على العالَم وما فيه. فنحن نرى أن حكم عقلنا بموجودية شيء في الطبيعة لا يوجد هذا الشيء في الطبيعة فعلاً، وإلا لكان مَن حكم لنفسه بأنه قادر على الطيران بمجرّد بدنه لوجد نفسه يطير فعلاً أو تخرج له أجنحة مثلاً وهو ظاهر البطلان. لكن إذا قدّرنا عالَما تتمثّل فيه أحكام العقل واعتقاداته بصورة ما، فإن حكمه حينها يكون صادقاً بالنسبة لذلك العالَم، كما يُحكى عن الآخرة وتجسّد الأعمال والاعتقادات فيها (مثلاً "يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود له أن بينها وبينه أمداً بعيداً"، ومثلاً "لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها" ولو عبدوا رجلاً صالحاً دخل الجنّة فإنه من حيث هو معبود لهم يُحشر معهم إلى

جهنم لكن ليس نفس ذلك الرجل بل نسخة تتناسب مع ما اعتقدوه فيه "احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون" لاحظ "ما" وليس "مَن" كانوا يعبدون، فالصورة ليست عين العاقل الذي عبدوه وإن كانت مثله باعتبار آخر، أي تتمثّل لهم صور معتقداتهم الباطلة ويدخلون معها النار.)

فتبقى الدرجة الأخيرة التي لا مناص منها وهي حكم العقل على ماهية هي عالَم (مثل إثبات عوالم مختلفة عن عالَم الطبيعة المحسوسة للبشر بأبدانهم) أو شيء من عالَم (مثل إثبات وجود مَلك من الملائكة باسم وفعل مخصوصين بينما في الواقع لا وجود له، كما يصنع بعضهم ماهيات ملائكة من أسماء الحروف العربية بأعداد مخصوصة ويعتبر أن الاسم الذي صنعه يدل على مَلك حقيقي، فقد يصدق وقد لا يصدق وجوده). الآن في هذا القدر من الواقعية، العقل إما مصيب وإما مخطىء. لكن الصواب قد يكون صواباً مطلقاً وقد يكون صواباً مقيداً. مثلاً، إذا حكم عقل بوجود عالَم الملائكة ثم وصف هذا العالَم بأنه مكوّن من نور عقلي بحت وأن الكائنات فيه مثل الآلات التي لا إرادة مستقلة لها وأن عدد هذه الكائنات هو سبعة آلاف ألف فقط لا يزيدون ولا ينقصون، ونحو ذلك من التفاصيل، فقد يصيب من جهة ويخطئ من جهات، أي قد يصدق وجود عالَم الملائكة وأنه من نور لكن ليس نوراً مماثلاً لنور العقل الذي نعرفه في أنفسنا الإنسانية، أو فيه عشرة آلاف ألف ملك، أو ما شابه من اختلاف في التفاصيل. فيكون حكم العقل صائباً ولو من بعض الوجوه.

فهذه خمس درجات لإصابة العقل في أحكامه. فتبقى درجة سادسة أخيرة وهي أن يخطئ خطأً مطلقاً من كل وجه، وهذا أمر لا نعرفه أصلاً وإن كنّا نستطيع تصوّره تجريدياً لكن إلى الآن لم نجد مقالة عقلية اعتقد فيها عاقل فعلاً وليس جدلاً إلا وهي داخلة في واحدة من الدرجات الخمس السابقة. فالعقل مُؤيَّد بهذا المعنى ومُسدد للحقيقة، بدرجة أو بأخرى.

وعلى ذلك، قولنا بوجوب التسليم بإمكانية إصابة العقل مع إمكانية الخطأ فيه، مبني فقط على الدرجة السادسة هذه التي نثبتها فكرياً لكن لم نرى لها حتى الآن مصداقاً فعلياً. فالعقل بهذا المعنى تحت الوجود الحق، ووجود هذه الإمكانية فيه هي التي تثبت له عبوديته للوجود الحق الذي لا يمكن أصلاً أن يُخطئ لأن الوجود هو الوجود بداهةً فلا يمكن أن لا يكون وجوداً إلا بانقلاب الذاتيات وغير المجعولات إلى نقائضها وهو أمر مستحيل، إذ لا يقلب الوجود إلى عدم إلا الوجود أو الموجود أو العدم، أما الوجود فلا يقلب نفسه، وأما الموجود فهو تابع للوجود فلا يستطيع أن يعدمه، وأما العدم فمحض عدم التحقق فلا يفعل شيئاً ولا أثر له. إذن، العقل خليفة الوجود في ساحة الماهية.

فصل: الموجود لا يمكن أن يكون هو المحسوس فقط. المحسوس موجود، لكن الموجود ليس المحسوس. لأن المحسوس هو إما المُدرَك بالحواس الخمس وما شابهها على فرض وجودها، وإما ما يتبع المُدرَك بهذه الخمس كالخيال باعتبار كونه فرعاً عن التأثر بالمحسوس. فنقصر الكلام على الأصل وهو المُدرَك بالحواس الخمس إذ حكم الفرع حكم أصله من هذه الناحية.

لا فرق بين الحواس من حيث الماهية الكلّية للعالَم الذي تقع عليه. فالعين تبصر الأشكال والألوان في ماهيات لها أبعاد محددة، وكذلك الأذن تسمع أصوات من ماهيات لها أبعاد محددة، وهكذا في كل حاسة. فالجامع المشترك لكل الحواس، سواء الخمسة أو ما يشببها على فرض وجود ما يشبهها، لا يمكن إلا أن يكون من نفس الماهية الكلّية للعالَم الذي تتعلّق به وهي شيء منه وهو ما نسمّيه الطبيعة المادية أو عالَم الأبدان أو أيا كان من الأسماء واللغات التي يُعَبَّر بها عن هذا العالَم الذي نشير إليه بأعضاء أبداننا. ماهية العالَم الحِسّي واحدة، والأشياء في هذا العالَم متعددة مختلفة، متعددة مثل تعدد الناس ومختلفة مثل اختلاف الإنسان عن المعادن والكواكب. مَن كانت له حاسة واحدة عرف بعضاً من حيثيات العالَم الطبيعي وما فيه، فمَن صارت له حاسّتان كالبصر والسمع انكشف له ما كان مستوراً عنه من قبل في الطبيعة كأن يرى الأشكال والألوان لكن في صمت مطبق فيعتقد أن لا مسموع في الطبيعة لعدم حاسّة السمع فيه وقد ينكر المسموع لعدم معرفته ما وراء بدنه من قوى، ف"كلما ازداد حِسّاً ازداد علماً" بجانب من جوانب العالَم ذي الماهية المحسوسة بحواس البدن في الجملة. بل الحاسة الواحدة لها درجات من القوة والكشف، مثلاً بصر الكلب ليس مثل بصر الإنسان، فالكلب لا يبصر إلا بعض الألوان بينما الإنسان يبصر نطاقاً أوسع من الألوان، لكن عين الإنسان لم تخلق الألوان في المرئي ولا عين الكلب سلب الألوان عن ما يرى الإنسان أنه متحقق في المرئيات، ولا أقلّ لأن سلب الألوان من شيء يوجب تصرّف خاص يعدم ما فيه ومعلوم أن العين تبصر الشيء ولا تناله يد الناظر ولا فاعليته حتى يضيف إليه لوناً أو يسلبه إياه،فالحواس سلبية أي تنفعل للمحسوس ولا تفعل فيه فعل إيجاد وإضافة لماهيته ما لم يكن فيها قبل الإحساس به، ولذلك نفس الإنسان قد تتأثر حواسه هو فيحس بنفس الشيء بنحو لكن بعد عودة حواسه إلى أصلها المعتاد يتغيّر إحساسه مع أن بقية الناس ممن لم تتأثر حواسهم بالمرض أو العطب الخاص كانوا ولا زالوا يتأثرون به بنفس الطريقة، فتعطّل صاحب حاسّة أو مرضه لا يوجب تغيّراً في المحسوس من حيث هو.

لما كانت حواسنا خمسة، مع رؤيتنا بعض الناس يفقد بعض حواسه أو يولد بدونها، ورؤيتنا البعض الآخر له قوّة وكشف أشد مما لدى حواسنا، جاز في عقولنا القول باحتمال وجود حواس أخرى بعد الخمس تكشف حوانب أخرى من العالَم المحسوس في الجملة. لكن

العقل يجزم بأنه حتى لو فرضنا ألف حاسة أخرى فإنها لن تجعلنا نحس بشيء غير محسوس، وهذا تناقض بدهي، أي لن تجعلنا نحس بشيء غير مشار إليه أو غير ممتد في الأبعاد أو غير مكوّن من نفس الطبيعة الجامعة لكل المحسوسات. إضافة حاسة لبدنك لا تغيّر ماهية العالَم الذي بدنك قائم فيه. كما أنك الآن تستعمل مثلاً المكبّر والمجهر فترى كائنات دقيقة، فهذه الكائنات على دقّتها في جهة محسوسة خاصة وهي موضع رؤيتك وليست في كل موضع، ولها أبدان ممتدة في أبعاد مخصوصة مهما صغرت بالنسبة لك فما أصغر بدنك أنت بالنسبة لكوكب الشمس فضلاً ما هو أعظم منه من المجرّات وهذه الأرض بمن عليها تشبه إنسان ينظر إلى قرية نمل بالنسبة لمن هم في الكواكب العليا بل وأنت في الطائرة تستطيع رؤية ذلك إلى حد ما. بمعنى أن الحاسة في العالَم لا تغيّر الماهية الكلية للعالَم ولا بالتبع للطبيعة الجامعة لكل مَن في العالَم. يستطيع أن يوجد في عالَم شخص لا يدخل في الماهية الكلّية للعالَم، نفس ظهوره فيه دليل تلبّسه بماهيته الكلية وأصله الجامع لكل أفراده.

هنا مسألة: هل يمكن أن توجد حواس مغايرة للحواس الخمس الإنسانية؟ لا أقصد مزيد قوة في حاسة موجودة فهذا معروف للكل ولو بواسطة آلة كالمكبّر أو بواسطة مادة مثل بعض الكيماويات التي تزيد من قوّة الحواس كبعض أنواع الفطر الذي يزيد من حِدّة الباصرة، وبالتأكيد الضعف في المقابل أمر مُسلَّم بل حتى الزوال كالعمى بعد الإبصار. الشدة والضعف ثابتة للحواس الخمس، وفقدان بعض الحواس الخمس ثابت أيضاً للكل. لكن هل يمكن فعلياً زيادة حاسة سادسة، ولا نقصد نوع قوة خيالية أو شعورية أو فكرية أو إلهام وما شابه فهذه كلها من شؤون النفس وهي قائمة الآن فيه ونستطيع تصور بل نشاهد حصول نفس معنى الشدة والضعف فيها، لكن الكلام عن زيادة حاسة سادسة مغايرة للخمس تماماً تكشف شيئاً في عالَم الطبيعة مفقود لنا تماماً الآن، قياساً على انكشاف الأصوات بعد حصول حاسة السمع مثلاً لغير السامع.

الطريق للحكم اليقيني هو واحد من هذين الاحتمالين: الأول خبر من خالق الطبيعة، كأن يخبرنا بإمكان ذلك. الثاني مثال من موجود طبيعي، كأن نرى في حيوان مثلاً قابلية لمعرفة شيء لا يرجع إلى المحسوسات الخمس.

لمّا كان خبر خالق الطبيعة في جميع الأخبار المنسوبة له في الأرض لا يوجد فيها ذكر ذلك حسب ما اطلعتُ عليه، ولمّا كنّا لا نرى كائناً لديه معرفة تتجاوز المعروف بالخمس، فلا يقين لنا بذلك. فيبقى احتمالاً عقلياً بحتاً، لا وزن له في العلم بالأدلة المتحققة فعلاً.

فإذا قلنا بأن المحسوس لا يخلو من هذه الصفات: له صوت، وَله شكل وله لون، وَله طعم، وَله ملمس، وَله رائحة. ثم قلنا: له بدن محدود الأطراف، وهو في جهة بالنسبة للأبدان الأخرى،

وإما من ذرّة مفردة فما فوقها من الذرات المجتمعة في بدنه. فهذا القدر معلوم بالحس ومفهوم بالعقل، يقيناً في أعلى درجات اليقين الممكنة للإنسان.

الآن، هل الاحتمال العقلي البحت بإمكان حاسة تكشف جوانب أخرى لغيّر من حكمنا الكلي على جميع أفراد العالَم الطبيعي؟ الجواب: حتى مع التسليم بالاحتمالية الواقعية وليس النظرية البحتة لذلك، فإنه لابد من تمييز بين نوعين من الحكم على المحسوسات جميعاً. الأول هو ذواتها، والثاني هو صفاتها. فحين نقول "بدن محدود، في جهة من الأبدان، ومن ذرّة فما فوقها في تركيب بدنه" فهذا حكم على كل ذات في الطبيعة، بلا استثناء، إذ لا يمكن عقلاً ولا شهدنا حسّاً غير ذلك. أما شهادة الحس فلا ينازع فيها أحد، وإن نازع فيكفي أن نقول له أن يشير إلينا إلى محسوس بالحواس الخمس يخرج عن صفات الحد والجهة والتركيب (سواء كان بسيط التركيب أي من ذرة واحدة على فرض ثبوتها أو كان معقّد التركيب من ذرّتين فصاعداً-وسنأتي على هذا المعنى بعد قليل إن شاء الله)، ولن يستطيع الإشارة إلى محسوس واحد تخرج ذاته عن هذه الأوصاف الثلاثة، فلن تكون مقالته مؤسسة على العلم بالحواس. فيبقى أنه يؤسس على العلم بالعقل. فهل العقل يحكم بإمكان ذات محسوسة خارجة عن تلك الأوصاف الثلاثة؟ الجواب: كلا. هذه الأوصاف الثلاثة متداخلة، فكل ذات لها حد فلها جهة ولها تركيب بسيط أو معقّد. لننظر فقط في واحدة:

ذات محسوسة ليس لها حد، هل تُعقَل؟ لو كان ليس لها حد، لوجب أن تكون هي الذات المحسوسة الوحيدة في كل العالَم الحِسّي، أي لما تعددت واختلفت الذوات المحسوسة أصلاً، والواقع المشهود للكل هو أن الذوات المحسوسة متعددة ومختلفة. فالحكم على العالَم المحسوس بأن فيه ذات واحدة (ليس لها حد) وذوات كثيرة مختلفة (بالتالي بينها حدود) هو من الجمع بين النقيضين وهو ظاهر الاستحالة عقلاً، إلا أن تكون هذه الذات المحسوسة الواحدة التي ليس لها حد هي الذات الجامعة في مادّتها لكل الذوات المتعددة المختلفة أي هي ذات شاملة لكل الذوات، لكن حتى على هذا الفرض فإن الحكم بأنها "محسوسة" يصبح لغواً لأنه لا أحد أحس بها فبأي حق نقول عنها "محسوسة" أصلاً، وكذلك على هذا الفرض تصبح ذات معقدة التركيب لأن كل هذه الأبدان أجزاء من هويتها، ولابد حينها من افتراض أننا داخل هذه الذات إذ لا يُعقَل أن نكون خارجها في حالة انفصال عنها ومع ذلك نكون أجزاء من ذاتها بل لا يُعقَل أصلاً وجود ذوات محسوسة خارجها منفصلة عنها إذا كانت "لا حد" لها فإنها تستوعب جميع العالَم الحسي بالضرورة بمجرّد نفي الحد عنها.

ولننظر في ثانية:

ذات محسوسة لها حد (لما سبق) لكن ليس لها جهة، هل تُعقَل؟ الاحتمالات في الجهة ثلاثة لا رابع لها: إما أن يكون مُشار إليها في جميع الجهات على السواء وإما مُشار إليها في بعض الجهات دون بعض، وإما غير مشار إليها مطلقاً. فإن كان من المشار إليها في جميع الجهات لوجب أن تكون غير محدودة وقد بطل سابقاً لأنه إذا أشرت أنا بأصبعي نحو أي جهة لوجب أن تكون هذه الذات متحققة ما بعد حَدّ أصبعي مباشرة أو ما هو أبعد من حد أصبعي بمسافة ما ولا ثالث، فإذا كانت متحققة بعد حد أصبعي مباشرة لوجب أن نحكم بعدمها في المكان الذي فيه أصبعي نفسه لكن إذا رجعت خطوة إلى الوراء وأشرت بنفس الاتجاه فيجب الحكم عليها بأنها موجودة في نفس المكان الذي سبق أن حكمت بعدمها فيه وكذلك إذا وقف شخص أمامي وأشار بأصبعه في الجهة المعاكسة لأصبعي لوجب أن يحكم بناء على هذا الفرض أن تلك الذات قائمة في بدني أنا لأن بدني هو الطرف المقابل لأصبعه مباشرة، وهذا كله متناقض لأنه حكم بالموجودية والعدمية للشيء الواحد في الموضع الواحد. فبطل احتمال أن تكون في جميع الجهات بمعنى ما بعد الأصبع مباشرة بدون مسافة. فيبقى احتمال أن تكون في جميع الجهات بمعنى ما بعد الأصبع بمسافة، أيا كانت هذه المسافة. على هذا التقدير، لابد من إثبات أنها فوق وتحت وأمام وخلف ويمين وشمال بالنسبة لي، فلا يمكن نفي جهتها بل هي في جهة منّي اللهم أنها أكثر من جهة، وبحثنا هو عن افتراض ذات محسوسة منفي عنها الجهة الحسّية مطلقاً، ومعلوم أن إثبات جميع الجهات لها يتناقض مع نفي الجهة مطلقاً عنها. فيسقط هذا الفرض. الفرض الثاني أنه غير مشار إليها مطلقاً، أي في أي جهة وجّهت أصبعك فإنك تستطيع الجزم بأنها ليست هناك لا أمام أصبعك مباشرة ولا بعده بمسافة، وهذا يعني بالضرورة أنها ذات معدومة حِسّاً، وقد فرضناها قائمة في العالَم الحِسّي، ونقول بالضرورة معدومة لأنك إذا سرت بخط مستقيم من أي جهة تشير إليها وتفترض أنها في هذه الجهة فيجب حين تتقدّم وتقدّر سيرك بذلك الاتجاه أن تنتهي إلى ذاتها أو لا تنتهي، فإن انتهيت إليها فهي في هذه الحهة واقعاً وقد فرضنا أنه لا يشار إليها، وإن لم تنته إليها في جميع الجهات التي يُشار إليها لوجب أن لا تكون قائمة في العالَم الحسي أصلاً وقد فرضنا أنها قائمة ولذاتها حد ما. فيبقى الفرض الأخير وهو أنها ذات محسوسة لكنها في بعض الجهات فقط. فهذا يعني تلقائياً أن لها حدّاً، لأنك إذا فرضت خطّاً مستقيماً من أصبعك في الجهات الطبيعية التي هي ليست فيها، لابد أن تقدّر عقلاً انتهاء الخط إلى غير هذه الذات، لكن إذا وجهّته في الجهة التي هي فيها حسب الفرض يجب أن ينتهي الخط إلى ملامسة ذاتها لأنها هناك إما بعد أصبعك مباشرة أو بعد أصبعك بمسافة أيا كانت. فيجب على هذا الفرض، أي أنها في جهة معينة دون سائر الجهات، أن تحكم بأن ذاتها محدودة. ثم مع ذلك

لابد من الحكم بأن ذاتها مركّبة من تركيب بسيط أو معقّد، أي إما أن ذاتها كلها لها مادة واحدة ومكوّنة من شيء واحد وإما من أكثر من شيء، أي إما أنها كتلة واحدة متجانسة وإما أنها كتلة من أنواع مختلفة من المواد أيا كان كنه هذه المواد، فإنك إذا أشرت إلى جهة ذاتها ثم فرضت خطّاً مستقيماً يخرج من أصبعك باتجاه ذاتها ثم وصل إليها فعلاً فهل هذه النقطة ستصيب كل ذاتها أو بعض ذاتها أو لا شيء من ذاتها؟ إن قلنا ستصيب "كل ذاتها" فذاتها إذن نقطة فقط فهي في غاية الصغر مثل الطرف الذي قدّرنا أنه يتجه نحوها ويلامسها. وإن قلنا "لن تصيب شيئاً من ذاتها" فليست في تلك الجهة فهي معدومة وقد فرضنا أنها في تلك الجهة. فيبقى أن طرف الخط سوف يصيب "بعض ذاتها" بالتالي نسأل: هل هذا البعض مماثل للبعض الذي لم يصل إليه الخط المستقيم؟ عقلاً، إما هو مماثل له وإما غير مماثل. إن قلنا "مماثل له" فهي ذات تركيب بسيط بمعنى ذرّة واحدة أيا كان حجمها وامتدادها وكنهها بعد ذلك. وإن قلنا "غير مماثل" فهي ذات تركيب معقّد بمعنى أنها من ذرّتين فصاعداً وكل ذرّة لها كنه مختلف عن الآخر، فلابد على الاحتمالين من تقدير أنها من ذرّة واحدة ذات كنه واحد أو من ذرّتين فصاعداً من كيفيتين فصاعداً. فكما ترى، الحد والجهة والتركيب، أوصاف ذاتية لكل موجود محسوس، سواء كان مشهوداً لنا بحواسنا (وهو المستحق بالفعل لتسميتنا إياه "محسوس") وإما معقول لنا تعقّلاً تابع للحس إذ ليس من حق العقل أن يحكم على عالَم بدون النظر بشيء مما في هذا العالَم، فالعقل لا يحق له عزل الحواس في الحكم على العالَم المحسوس وما فيه، بل لا يستطيع ذلك أصلاً مهما أنكر أنه استدان من الحواس ما يفكّر به ويحكم عليه.

هذا القدر الذاتي معروف بالحس ويصادق عليه العقل بالنسبة لكل ماهية تُنسَب للعالَم المحسوس، أي الحد والجهة والتركيب.

قبل الانتقال للأوصاف الخمسة للموجود المحسوس، نذكر مسألة التركيب والذرّة إن شاء الله.

قلنا "التركيب" لمعنيين اثنين. الأول وهو الأصل أن ذرّته المفترضة لابد أن تكون قابلة للإحساس بها لأنها من العالَم المحسوس وحكمنا لها نحن الناس بالمحسوسية حسب الفرض، والإحساس منّا يكون بالخمس، بالتالي لابد أن تكون ذرّته مركّبة من بعض أو كل الخواص المحسوسة، مثل الصورة لتُرى والرائحة لتُشَمّ والملمس والتصويت من نفسها أو بغيرها مع قابليتها لعكس الصوت وطعمها فلو فرضنا وضع لساننا عليها لوجب أن نتأثر تأثراً ما فيكون طعمها بالنسبة لنا، أي لابد أن تكون ذرّتها تلك من بعض أو كل تلك الخصائص، فهذا هو

التركيب الأول. المعنى الثاني، هو قابليتها إما واقعاً وإما تقديراً عقلياً للانضمام مع ذرّة أخرى.

أما الذرّة. فليس مقصودنا ذرّة مقدّرة عقلاً لا تحقق لها في الطبيعة، فإن هذه الذرّة بحسب الفرض ليست في الطبيعة ولا يمكن بالتالي الإحساس بها بالحواس الخمس أو أي حاسة أخرى من جنسها. نحن نرى الأبدان، والبدن نستطيع واقعياً تحليله إلى أعضاء، والأعضاء إلى أجزاء، والأجزاء إلى أجزاء أصغر منها، وهكذا. الآن، لأن العضو الأكبر لا تحقق له إلا بأجزائه التي ينحلّ لها واقعياً، مثل استحالة اليد بدون الأصابع والكف، واستحالة الأصابع بدون الجلد والعضم والعصب، واستحالة العصب بدون العروق والدم، واستحالة الدم بدون كريات الدم الحمراء والبيضاء، وهكذا-وهذا اختزال لأنه ليس غرضنا ذكر الأجزاء الواقعية لكل عضو بالاسم ولا نعرف ذلك أصلاً لدقّته مع حكمنا العقلي والحسّي بوجوده بالضرورة- فعلى هذا النمط لابد من توقّف الأكبر الجامع على الأصغر الجزئي، ثم الأصغر يعتمد على ما هو أصغر منه، ولابد هنا من واحد من أمرين: إما أن يوجد جزء واقعي لا يمكن حسّياً تحليله إلى ما هو أصغر منه وإن فرضنا عقلاً إمكانية ذلك لكن كلامنا عن العقل المصاحب للحس لكون الموضوع حسّياً، وإما أن لا يوجد جزء ينتهي إليه التحليل بل يستمر إلى ما لانهاية. فإن استمر التحليل إلى ما لا نهاية واقعاً، لوجب الحكم بعدم العالم المحسوس كله ولما كانت أبداننا قائمة ولا كل ما في العالَم المحسوس، إذ لولا وجود جزء لا يتجزأ واقعاً وحِسّاً لما قامت باقي المباني المحسوسة الآن، فلما كانت قائمة بداهةً وجب عقلاً الحكم بوجود ذلك الجزء الأساسي. ومثاله هو الكتاب، فلا كتاب بدون جمل، ولا جمل بدون كلمات، ولا كلمات بدون حروف، والحروف التي لا تتجزأ إلى حروف أقلّ منها قائمة بالفعل، ويستحيل أن نفترض تحلل الحروف إلى أجزاء أصغر منها وهذه إلى أجزاء أصغر منها إلى ما لا نهاية وإلا لما قام حرف وبدون قيام الحرف لا كلمة وبدون هذه لا جملة ولا في النهاية كتاب والكتاب ملموس ومعقول لنا.

وهذا يسوقنا إلى معنى ثالث لوصف هذا الجانب من الموجود المحسوس بالتركيب. فالجزء الذي لا يتجزأ ليس بالضرورة أن يكون صنفاً واحداً، كما أن الحرف الذي لا حرف تحته ليس بالضرورة أن يكون نوعاً واحداً فالحروف متعددة كالألف والسين والميم وكل واحد منها لا يتجزأ إلى حرف تحته، كذلك حروف كتاب الطبيعة ليس بالضرورة أن تكون ذات كيفية واحدة. بل الأظهر أن حروف كتاب الطبيعة كثيرة مختلفة، مع اشتراكها في أمر يجمعها، لأننا نرى الأبدان وأعراضها مختلفة متعددة، فلو كانت الطبيعة كلها من ذرّة ذات كيفية واحدة وكل أبدان الطبيعة هي مجرّد تراكم لهذه الذرات وضم بعضها إلى بعض لما رأينا هذا الاختلاف المشهود

الآن، إذ المكوّن من شيء واحد له هيئة واحدة. هذا وإن احتمل نظراً، لكن القدر الذي يكفينا الآن هو أن حرف الطبيعة قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً مختلفاً. وعلى هذا، تكون الذرّة المقصودة بكلامنا هنا هي في نفسها غير قابلة للتحليل الواقعي وإن تكوّنت من أشياء مختلفة لكنها ثابتة التركيب في ذاتها لا يمكن تقسيمها واقعياً وإن جاز عقلياً. فنحن لا ندري الآن إن كانت مكوّنة من عنصر واحد أو عناصر متعددة غير قابلة للتفكيك في الواقع بالنسبة لنا، ولا ندري إن كانت الذرّة الأساسية من صنف واحد أو أصناف مختلفة، لكن القدر المقطوع به عقلاً هو وجوب وجود ذرّة أساسية، والقدر المتيقن عنها أن لها عنصر واحد وصنف واحد على الأقلّ أي الذرّة هي ذات من عنصر واحد وكيفية واحدة. ونتيقن كذلك من وجود ذرّات كثيرة، لكن هل هي مختلفة أم لا في كيفياتها فلا ندري الآن، ونتيقن من ذلك لأننا نرى أبداناً كثيرة وتحليل كل بدن منها إلى ذرّاته يوجب الحكم بكثرتها. فالقدر المتيقّن أن كل موجود محسوس ذاته مكونة من الذرة الأساسية، بغض النظر عن كمّيتها وكيفيتها ونوعية تركيبها. ومثالها الكلمة. فكل كلمة لابد أن تتكون من حرف، بغض النظر عن كمية الحروف أو كيفيتها أو نوعية تركيبها، مثلاً كلمة "الله" وكلمة "هلال" مكونة كمّاً من أربعة حروف، وكيفاً من ثلاثة هي الألف واللام والها، ونوعية التركيب في الأولى هي ألف ثم لام ثم لام ثم ها، بينما في الثانية هي ها ثم لام ثم ألف ثم لام، فحتى الاستواء في الكم والكيف لا يوجب الاستواء في المحصّلة النهائية للتركيب لأن نوعية التركيب تؤثر الى الناتج، فأين الله من الهلال في المدلول، والاختلاف ثابت في اللفظ بينهما وصورة وصوت الكلمتين مختلف مع أنهما من نفس الكم والكيف في الذرّة الأساسية للكلمة لكن الذي أثّر هو نوعية التركيب وتشكيل كل حرف. ومثالها الطبيعي، مع ملاحظة الفرق طبعاً في مفهوم الذرّة الذي نشير إليه وهذه الذرّة، هو النظر إلى الذرّة الكيميائية للهيدروجين والأكسجين، فإن تركيبهما بهذه الصورة (ذرّتان هيدروجين مع ذرّة أكسجين) تساوي الماء، لكن بهذه الصورة (ذرّة هيدروجين مع ذرّة أكسجين) لا تساوي الماء وتعطي مكوّنا مختلفاً عنه، وعلى هذا النمط تجد كم وكيف ونوعية تركيب الذرات الكيميائية تعطي مواداً مختلفة وآثاراً محسوسة مختلفة، بالرغم من اتفاق الكيف أي الهيدروجين والأكسجين، بل واستواء عدد الذرات الكيميائية في الجملة وهو ثلاثة في الحالتين. تماماً كما تجده في اللغة، تقديم وتأخير تركيب العناصر، حتى مع اتفاق الكيف والكم في الجملة، يعطي آثاراً مختلفة. فإذا سرنا على هذا النمط صعوداً إلى الأبدان الكبيرة، سنجد نفس القاعدة، فإن تزاوج ذكر مع أنثى لا يعني بالضرورة شيئاً واحداً في الطبيعة، مثلاً ذكر إنساني مع أنثى حمار وحشي، لا ينتج نفس نتيجة ذكر إنساني مع أنثى إنسانية. وهكذا نزولاً في الأبدان

الأصغر منها المعلومة. وبهذا القدر من الإحساس والمعقولية، نحكم على ما لم نحسه بخصوص الذرّة التي يتكوّن منها الموجود المحسوس.

الحاصل: كل موجود محسوس، أحسسنا به (وهو الأصل في التسمية) أو لم نحس به مما نعقله، لابد من اجتماع ثلاث خصائص في ذاته: الحد من جميع أطرافه والجهة المخصوصة والتركيب الذرّي. (للتنبيه: قلنا "الحد من جميع أطرافه" لأن ذاته إن كانت غير محدودة من جميع أطرافها فهي متصلة بغيرها من بعض أطرافها، بالتالي لا تكون ذاتاً مستقلة عن الذات التي هي متصلة بها، كما أن اليد البشرية ليست ذاتاً مستقلة عن الإنسان ذي اليد لكونها متصلة به، لكن الشجرة مستقلة عنه بجميع حدودها، وهكذا.). أو بعبارة أخرى: المحدودية وَالإشارة وَالذرّة. بعد شرح ما شرحناه، يحق له وضع الاصطلاح الذي اخترناه، ولا يؤخذ الاصطلاح إلا في حدود المعنى الذي شرحناه وما يتصل به بلازم ضروري مباشر في حدود شرحنا له.

الآن، ماذا عن الذات المحسوسة ذات المحدودية والإشارة والذرة، هل من شرطها أن تتصف بالأوصاف الخمسة أو بعضها أو ما يشابهها؟

أما ما يشابهها كافتراضنا حاسة سادسة وسابعة تغاير هذه الخمسة التي لدينا، فافتراض عقلي بحت وكلامنا في المحسوسات يمنع عزل الحواس عن الحكم والاقتصار على فرضيات العقل البحتة. ولو أجزنا لعقولنا الافتراض البحت، لوجب أن لا نطمئن إلى العلم بشيء من المحسوس أصلاً، بحجّة أنه يمكن أن توجد حاسة عاشرة تكشف أمراً جديداً لا نعلمه، أو تكشف عن الذات المحسوسة جانباً لا ندركه، والواقع أننا مضطرون عملياً ومأمورون شرعاً بالبناء على ما نعلم وليس على ما نجهل بمجرّد الإمكان العقلي البحت على فرض ثبوت أنه ممكن عقلاً. لكن بتدقيق النظر، نجد أن افتراض حواس أخرى إضافية لا ينقض ما تعطيه هذه الحواس الخمس الآن. السمع لا ينقض معطيات البصر، والبصر لا ينقض معطيات الطعم، وهكذا في البقية. الشيء الواحد المركّب من حيثيات مختلفة واقعاً، فله رائحة ولون وشكل وطعم وملمس وصوت مثلاً، لا يزول حكم طعمه بسبب وجود حاسة سادسة تكشف عن شيء آخر لا نستطيع حتى أن نسمّيه الآن منه ولنقل أنه س. لنقل أن الحاسة السادسة سوف تكشف س من ذلك الشيء الذي عرفنا شكله ولونه ورائحته وطعمه وملمسه، فإن س لا ينقض هذه الخمسة لكن يعطينا حيثية أخرى منه ويزيدنا علماً به على ما هو عليه بقيدنا النسبي أي بحسب حواسنا ندركه على ما هو عليه وليس بحسب ما هو عليه تكشفه حواسنا بالضرورة، فإن ازدياد شدّة الحاسة تكشف الشيء مع ثبوته هو بحسب ما هو عليه في الواقع، كأن تكون عينك ضعيفة فترى شكلاً باهتاً فإذا ازدادت حِدّة بصرك رأيت وجهاً جميلاً ناصعاً فازدياد

القوّة لم يُبطل حكمك عليه بأن له شكلاً ولوناً، لكن زادك إدراكاً لشكله ولونه. الحواس إذن لا تتناقض ولا تتعارض بل تتكامَل وتتعاضَد. تتكامل من حيث تكميل العلم بالموجود المحسوس فالعين تعطيك صورته والأذن صوته وهكذا، وتتعاضد من حيث أن العلم بصورته يزداد كلما ازدادت عينك قوّة فالقوّة الزائدة تعضد معطى القوّة الضعيفة فتزيدك إدراكاً لصورته. لكن الحاسة السادسة لن تُبطل صورته التي أدركتها بالعين. وزيادة قوّة الحاسة الواحدة لن تبطل المعطى الأصلي الذي كشفته الحاسة في حال ضعفها النسبي. وعلى ذلك، لا يُعقَل الحكم بالشك في معرفة الموجود المحسوس من حيث أوصافه بحجّة إمكان حاسة سادسة أو إمكان حدوث قوّة للحواس الخمس المتحققة الآن. فالقول بأنه من الممكن أن يرى الإنسان بعين رأسه شيئاً لا يكون له شكل ولا لون ولا يكون في جهة من العين مطلقاً أي لا يكون ولو بعضه قائماً في جهة العين ومجال نظرها، هو قول باطل يقيناً، ومَن يصححه يجب أن يصحح قلب الحقائق وقول أي شيء، فإن جاز قلب الحقائق وقول كل شيء فليجز نقضنا لقوله ذاك من باب أولى.

أما أن الشيء الواحد المحسوس له بعض الأوصاف المدركة بالحواس الخمس، فهذا يدل على أن ذاته قاصرة عن أقصى ما تحتمله الطبيعة. فكائنات التي تحس تتفاضل من حيث عدد وشدّة حواسها. وطالما أن الطبيعة فيها كائن يرى ويسمع ويشم ويتذوق ويلمس، وكائن لا يرى لكن يسمع ويشم ويتذوق ويلمس، فإذن قد فقد الثاني حاسة عند الأول، فغاب عنه من العلم بالمحسوسات ما انكشف للأول فكان الأول أعلى منه علماً، وأكمل منه طبيعةً. وكذلك الحال بالنسبة لشدّة الحاسة، فإن الأشدّ أكمل، ونحن نرى أن أعيننا حين تضعف نتألم ونتعثّر ونتعرّض للخطر وتقلّ لذّتنا البصرية، والعكس حين تشتد. وهكذا في البقية. نعم لهذا الحكم بالكمال حدود يقف عندها، لأننا نتصور أن العيش لا يطاق لو كنّا نسمع مثلاً كل صوت في الطبيعة بلا استثناء، وكذلك لو كنّا نرى كل شيء مهما دقّ وجَلّ، وذلك لضعفنا النسبي. فتوجد حدود سفلية وعلوية بالنسبة لنا يبدأ بتجاوزها الانتقال من حال التنعّم إلى التألم، قد يختلف من شخص لآخر بدرجة ما، لكن الحدود قائمة فعلاً ونستطيع تجربتها على أي إنسان لنرى كيف أن تجاوزها ينقله من التنعّم إلى التألم. ومدار ذلك على أن ذات الإنسان لها حد، وبالإحساس هو يستقبل مؤثرات من غيره أي من خارج حد ذاته، بل وحتى من داخل بدنه كما لو فرضنا إنساناً يسمع سمعاً قوياً كل دقات قلبه على مدار اليوم وكذلك يسمع كل جريان الدماء في أنهار عروقه وما شابه، فهو أمر لا يُطاق مجرّد تخيّله فضلاً عن تجربته. الإحساس تأثر بما في البدن وبما هو خارج البدن. والتأثر نوع تغيّر يحدث لصاحب الحاسة، فإن الذي يسمع صوتاً فقد دخل هذا الصوت في حاسّته وذاته بالضرورة وأحدث فيه أثراً ما وإلا فهو لم يسمعه فعلياً، وكذلك مَن أبصر شيئاً فقد استفاد صورة ولو كان يعلمها من قبل كمن يعلم

شكل ولده لكن كل مرّة ينظر إليه فإنه في الحال يستفيد صورته الواقعية وليست صورته القديمة في ذاكرته ومعلوم بالعقل وبالحس أن الإنسان يتجدد ويتغيّر كل لحظة وإن كان تغيّراً بسيطاً جدّاً لا تلحظه العين المجردة بنظرها المعتاد، فالتغيّر مصاحب للذوات المحسوسة تحديداً بسبب تلك المؤثرات والتفاعلات المتعددة مع ما يحدث داخل وخارج بدنه، كالتنفس وهو إدخال هواء من خارجه والضوء والظلمة والأكل والشرب وبقية الأسباب. فالحاسّة تجلب المؤثرات، والمؤثرات تسبب التغيرات، والتغيّرات تغيّر شيئاً ما في الأبدان أو تغيّرها بالكلّية كما لو فرضنا قنبلة سقطت على رأس إنسان فجعلته شظايا أعدمت حياته الطبيعية. الذي يَحس قابل للتغيّر من غيره، والذي يُحَس قابل للتغيّر من غيره، وإلا فإنه لا حاسة له ولا هو بمحسوس. وإن فرضنا موجوداً محسوساً من غيره لكنه لا يحس بغيره، فإن وقوعه تحت حواس غيره يدل على قابليته لتصرف غيره فيه ولو بالإمكان الواقعي وإن لم يقع فعلاً، كالجماد مثلاً على فرض أنه لا يحس بشيء، فإن الصخرة موجودة محسوسة من غيرها فنحن نبصرها فنعرف شكلها ولونها ونلمسها فنعرف خشونتها، لكنها هي لا تحس بغيرها فلا تبصر الإنسان الذي يلمسها فتعرف صورته ولا تشمّه، لكن بوقوع حواس الإنسان عليها صارت هي متأثراً سلبياً بغيرها أي تصبح مفعولاً لتسليط الإنسان حواسه عليها كأن ينظر إليها وكذلك تسليط الإنسان فعله عليها كأن يركلها أو يختار وضع يده عليها وهي لأنها لا تحس بغيرها فضلاً عن ما سوى ذلك فهي لا تستطيع دفعه عنها. الحواس إذن سلبية قابلة من حيث استقبالها للمؤثرات، وفاعلة من حيث تسلّطها على المحسوس وفعلها فيه بالتصرف إن أمكن ولو بدرجة ما. المحسوس إذن بالنظر إلى ذاته، كلما كان أكمل طبيعةً كلما كان أكثر وأكبر حواساً بحسب قابلية ذاته. وبالنظر إلى غيره، كلما كان أكثر إدراكاً لغيره من المحسوسات، كلما كان أكمل طبيعةً بحسب حدود ذاته.

الحد الذاتي للموجود المحسوس إذن ليس فقط مجرد أطراف ذاته ونهاياته الجثمانية، لكن أيضاً هي وصف لحدود حواسه كمّاً وكيفاً، ووصف لحدود تنعّمه بالعيش في ضوء قابلية ذاته للإحساس بغيره والتأثر به مع عدم التغيّر بدرجة تعدمه أو تؤلمه بل يتغيّر فقط بالنحو الذي يحفظ وجوده المحسوس ويُنعّمه. الحد إذن يشمل: النهاية وَالحاسة وَالسعادة. بحسب نوعية كل محسوس. لكن أكمل كائن محسوس مشهود في الطبيعة وهو الإنسان، هو الذي حدّه شامل للمعاني الثلاثة، ثم مَن دونه له نهاية وحاسة، ثم مَن دونه له نهاية فقط وإن كان يحس به غيره لكنه هو لا يحس بغيره حسب الفرض. وبما أننا نرى أن الموجود المحسوس كلما ارتقى كلما ازداد معنى الحد فيه، فإن قدّرنا موجوداً محسوساً فوق درجة الإنسان فلابد أن يكون مشتملاً على هذه المعاني الثلاثة بنحو أشدّ أو على معنى آخر فوق الثلاثة لا نعلمه. أي لابد أن تكون

له نهاية ذاتية، وله حواس يدرك بها غيره وغيره يدركه بها الخمسة فما فوقها، ويكون بنحو يسعد ويبتهج ويتنعّم بما يحسّ به ولا يؤلمه التغيّر بحسب ما يُحسّ به. إلا أن هذا فرض عقلي مبني على قياس مَن فوق الإنسان على قياس الإنسان على مَن دونه. لكن بحسب الحس والعقل المقيّد به فلا نستطيع أن نحكم يقيناً بوجود موجود محسوس فوق الإنسان من هذه الحيثيات السابقة، فإن مجرّد قولنا "محسوس" يوجب أننا أحسسنا به وإلا فوصفه بهذا الوصف قول بغير علم ولا بيّنة وهو كالقول عن شيء بأنه "حلو" أو "مُرّ" ولا أحد في الناس تذوقه أصلاً حتى يسمّيه بذلك. ولو فرضنا أن شخصاً واحداً تذوقه وعرف حلاوته وأخبر البقية، فإن هذا يجعله محسوساً لهذا الواحد ومعلوماً فقط في أحسن الأحوال للبقية.

إذن الموجود الحِسّي الأكمل هو الذي له حواس أكثر أنواعاً وأشدّ قوّة، والذي لا يتغيّر تغيّراً يؤذيه بحسب ما يقع على حواسّه من غيره فلا ينعدم ولا يتألم وإن تغيّرت ذاته بحسب محسوساته، ولابد من كون ذاته لها نهاية في جميع الأحوال أيا كانت، ولابد للحكم بأنه محسوس بالنسبة لأي موجود حسّي آخر أن يقع تحت حاسّة واحدة فما فوق من حواس الذي ينسب له الوجود الحسّي أيا كانت ولو كانت الشم مثلاً.

فصل: العالَم الحِسّي له داخل يقيناً، فإننا داخله الآن وهو حولنا. لكن هل له خارج؟ وهل خارجه شيء؟ وإن كان خارجه شيء، فهل هذا الشيء حِسّي أيضاً أم لا؟

العالَم الحِسّي ليس ذرّة واحدة بدليل رؤيتنا للمركّبات المعقّدة في كل مكان في أبداننا ومن حولنا. بالتالي هو أكثر من ذرّة بالضرورة. وبما أنه أكثر من ذرّة، فنحن بين واحد من أمرين:

إما أنه ذرّات متراكبة إلى ما لا نهاية واقعاً أو توسّعا، "واقعاً" بمعنى أننا الآن إذا فرضنا أننا سرنا من نقطة بدننا بأي اتجاه من الاتجاهات الست فإننا لن نزال نرى شيئاً محسوساً إلى ما لا نهاية فكل نقطة نفترض أننا وصلنا إليها فسنجد بعدها نقطة أخرى متحققة كما أننا الآن من نقطة وقوفنا نرى شيئاً محسوساً فإذا تقدّمنا خطوات للأمام نرى شيئاً آخراً بل حتى الهواء نفسه هو شيء محسوس بالشم وباللمس عند حركته ومعلوم كمّية وكيفية كثير من الذرّات الهوائية مثل الأكسجين بل حتى الأشعة والموجات الصوتية ومختلف الموجات التي تنقل ما نراه في التلفاز ونسمعه في الراديو فما يبدو لعيننا فراغاً أحياناً ليس فراغاً ولا يُعقَل أن يكون فراغاً طالما أنه في نطاق العالَم المحسوس وما بين محسوسات وفي عَرض موجودات حسّية. "توسّعاً" بمعنى أن الواقع المحسوس الآن لنقل أنه ينتهي عند س من السير باتجاه معين لكن يقوم موجد العالَم الحسي أو أيا كان السبب بتوسعته وإضافة أبعاد أخرى له تجعل الحد لا ينتهي عند س لكن عند س زائد ٥ ثم س زائد ١٠ وهكذا يكون للعالَم قابلية التوسّع.

لكن لافتراض قابلية التوسّع لابد من افتراض نوع شيء ليحدث التوسّع فيه، ولنقل أنه ص، فهذا الصاد هو شيء قابل لحدوث توسّع العالَم الحسّي فيه، لكن ص ليس هو ولا هو من العالَم الحسّي وإلا لما حصل التوسّع فيه أصلاً ولانتقض الفرض إذ كلامنا عن توسّع العالَم الحسّي ذاته فلو كان ص من عين العالَم الحسّي لوجب افتراضه منه فلا توسّع. إلا أن ما نعلمه عن هذا الصاد بحسب هذا الفرض بالعقل هو أنه لابد من أن تضيق مساحته كلّما حصل التوسّع في العالَم الحسّي الذي نفترض أن أبعاده وحيّزه الذاتي الآن هو س، بمعنى كلما ازداد س كلما نقص ص، وتحوّل ص إلى نفس ماهية س. هذا بالنسبة لفرضية اللانهاية الواقعية واللانهاية التوسّعية. لا يخفى أن كلاهما من النظر العقلي بحسب المعطى الحسّي، فمرّة أخرى ليس العقل حاكماً استقلالاً على الأمور الحِسّية بل بمعونة أو بسيادة الحِس بحسب الحالة. بسيادة الحس إن كان حكم العقل يتعلّق حصراً بأمر حسّي بحت، وبمعونة الحس إن كان موضوع حكم العقل هو أمر حسّي غائب مع كونه امتداداً للأمور الحسّية الحاضرة. كما لو قلنا بأننا الآن نرى العالَم الحسي في الجملة، أي نرى ما في العالَم، فنرى ثم نرى ثم نرى كلما سرنا في اتجاه من الاتجاهات والموجودات كلها المرئية لها صورة ما أي حد وهي في جهة ولها تركيب كما مرّ، فلا نعقل أن نصل إلى نقطة هي محسوسة لكنها غير محسوسة فهذا تناقض أي لا نسمّيها نحن محسوسة إن كانت غير محسوسة لنا أو لا يعقل عقلنا أن تكون محسوسة بقوّة تُزاد على حواسنا، مثلاً قد لا تبصر أعيننا شكلاً ما في بيئة حسّية ما لكن هذا لضعف أعيننا فإذا ازدادت القوّة أبصرنا الشكل طالما أنه متحقق في العالَم الحسي، كما أننا الآن لا نرى الكثير من الدقائق إلا بمعونة منظار أو لا نسمع الكثير من الأصوات إلا بمعونة مكبّرات، لكن هذا يتعلّق بشدة وضعف الحاسة وليس بكون المرئي والمسموع لا صورة ولا صوت له في ذاته. هذا بالنسبة لاحتمال أن يكون العالَم من ذرات متراكبة إلى ما لا نهاية.

وإما أن يكون العالَم من ذرّات متراكبة إلى نهاية. أي بدني الآن قائم، وبعده هواء، وبعده إلى الأعلى يوجد طير، وبعده إلى الأعلى يوجد كذا ثم كذا ثم كذا إلى أن نصل إلى الكواكب، ثم نفترض شيئاً فوق شيء، إلا أننا بعد فترة مقدّرة من السير أيا كانت لابد من أن ننتهي عند نهاية وحد وطرف للعالَم لا يوجد فعلياً شيء بعده، وليس فقط أنه لا يمكننا اختراق هذا الشيء، بل لا يوجد واقعاً أي شيء أصلاً بعده، فيكون مثل سقف البيت إذا افترضنا أنه لا شيء بعد سقف البيت أصلاً. هذا الاحتمال غير محسوس، لكنه أيضاً غير معقول. أما أنه غير محسوس فمن الواضحات فإننا لم نمشي حتى نهاية هذا العالَم حتى نرى نهايته فعلياً ونصطدم بجدار لا شيء خلفه مثلاً. وأما أن هذا الاحتمال غير معقول، بالعقل المُعان بالحس،

هو أننا لا نستطيع تقدير حد إلا وبعده شيء، لأن الحد له طرف من الداخل لنا وهو الذي سنصطدم به في السير المقدّر الذي ذكرناه، فنحن الآن واقعياً نسير ونتحرّك في الجهات الست ففي العالَم سعة ولا مجال لإنكار ذلك لأنه محسوس وبديهي، بالتالي الحركة داخل العالَم متحققة، فالحركة حقيقة واقعية قطعية، لكن ماذا لو تحرّكنا باتجاه ما ثم وصلنا إلى ما نسمّيه اصطلاحاً سقف العالَم بمعنى الحد الذي لا يمكن أن نتحرّكه بعده ولا يمكن اختراقه، فلابد أننا سنصل إلى شيء له طرف من ناحيتنا أي من الداخل، وعقلنا يُحيل إمكان أن يكون لشيء محسوس واحد طرف واحد من الداخل بدون تكوّنه هو نفسه من شيء له طرف مقابل له، وهذا الطرف المقابل له هو الذي هذا السقف قائم فيه، فالسقف يقابلنا من وجه لكن يقابل ذلك الشيء الذي سمّيناه ص. فإما أن يكون ص عدماً محضاً، وإما أن يكون موجوداً محسوساً ما لأننا نتحرّك حركة حسّية باتجاه بهذا البدن. فإن كان عدماً محضاً، فلابد من إنكار وجود أي موجود خارج العالَم، ولابد أيضاً من إنكار ما يحكم به عقلنا من استحالة قيام موجود بمعدوم فإن العالَم الحسي موجود فكيف يقوم في وسط عدم محض من جمع الجهات أي كيف ينشأ الموجود من العدم المحض (هذا كلّه على فرض أن لا موجود إلا المحسوس طبعاً فنحن نريد أن نمشي في هذه الفكرة لنرى آخرتها إن شاء الله)، ولو فرضنا خالقاً للعالَم أو أكثر فيجب أن يكون جزءاً من العالَم المحسوس وليس خارجه إذ خارجه حسب هذا الاحتمال هو العدم المحض وعلى ذلك يصبح هذا الخالق محاطاً أيضاً بالعدم المحض مثل بقية المحسوسات، وكذلك تنشأ معضلة كيفية حدوث خلق أصلاً أي خلق بعد عدم خلق لأنه لابد من افتراض وجود العالَم المحسوس ولو بقدر معيّن منه حتى يكون الخالق فيه ثم تكون للخالق مساحة محددة فقط ليوسّع العالَم فيها ولا يستطيع تجاوز هذه المساحة إذ العدم المحض خلفها من جميع الجهات، فضلاً عن صعوبات أخرى في هذا الاحتمال. الاحتمال الآخر أن يكون ص هو موجود محسوس فعلاً يخالف العالَم الحسي باعتبار ما غير نفس المحسوسية وكون ذاته لها حد وجهة وتركيب، فأيا كانت هيئة العالَم المحسوس فهذا الموجود الخارج عنه ذاته متشكّلة كوعاء يتضمن داخله هذا العالَم، أي إذا فرضنا أن الموجود الخارج هذا محسوس لكنه مغاير للعالَم ولنقل أنه الخالق والعالَم هو المخلوق، فلا مجال إلا لاعتبار العالَم متضمّنا داخل ذات الخالق المفرغة من الداخل حتى تسع العالَم، وعلى ذلك لابد من أن العالَم جزءاً من ذات الخالق المحيط به من جميع الجهات، لكن هو جزء مخلوق كان بعد أن لم يكن أو قابل لتغيّر الصور عليه على فرض أنه مادة أصلية تتعاقب عليها الصور، بالتالي في ذات الخالق فراغاً إما يحتمل قيام مادة أصلية فيه بعد أن لم تكن أو كانت المادة فيه أزلاً أو هو فراغ يختلف عن بقية ذات الخالق بحيث يقبل إيجاد مادة العالَم وصوره وذرّاته فيه، فذات

الخالق إذن ليست واحدة متجانسة الذرات أو المادة، بل فيها جزء هو خالق غير مخلوق وفيها جزء هو مخلوق غير خالق، وعلى هذا الاحتمال يكون ص هو ذات الخالق، وبالتالي على احتمال أن يكون العالم له سعة محددة لا يقبل الزيادة عليها فلابد من الاعتقاد بعدم قدرة الخالق على توسعة العالَم إلا بالقدر الذي هو عليه الآن، وإما الاعتقاد بأن العالَم لا يزال قابلاً للتوسعة بالقدر الفارغ من هذا الجزء من داخل ذات الخالق القابل للخلق فيه. وعلى ذلك، أقطار العالَم الحسي هي الحد الفاصل بين مساحة المخلوقات في ذات الخالق وبين ما لا يمكن حدوث خلق فيه من ذات الخالق.

فماذا عن ذات الخالق، المتصلة بنهاية العالَم الحسي، هل لها حد وجهة وتركيب أيضاً ولها صفات المحسوسات مثل الشكل واللون والرائحة والطعم والملمس أم لا؟

بما أن العالَم الحسي جزء من داخل ذاته بالضرورة، فالماهية الأصلية للعالَم هي من نفس ماهية ذاته، إذ لا تختلف الماهية الأصلية للشيء الواحد، وبما أننا نعلم أن ماهية العالَم هي المحسوسية الطبيعية البدنية، فلابد أن يكون الخالق كذلك له عين الماهية. فالعالَم من جهة بالضرورة داخل ذات الخالق، ومن جهة ذات الخالق متصلة بآخر طرف من العالَم المحسوس على فرض وجود نهاية للعالَم، وذات الخالق قائمة داخل العالَم المحسوس على فرض أنه جزء منه، أو ذات الخالق معدومة على فرض أن العدم المحض هو حكم ما هو خارج العالَم، فلا مجال إذن لتقدير احتمال لوجود الخالق للعالَم الحسي-في ضوء "لا موجود إلا المحسوس"-إلا أن يكون جزءاً من العالَم أو متصل ذاتياً بآخر طرف للعالَم مع كون العالَم جزءاً من عين ذاته وداخله. فنحن لا نعقل أن يكون الخالق المحسوس منفصلاً تماماً عن العالَم الحسي أصلاً بحيث لا اتصال بين الذاتين لا داخلياً ولا خارجياً. لأن الخالق خلق العالَم، فلابد أن يكون مَن في العالَم إذا أشار نحو الخالق المحسوس فسيكون في جهة أو أكثر من دون باقي الجهات الممكنة أو في كل الجهات الممكنة. فإذا كان في جهة أو في بعض الجهات، وجب تقدير العدم المحض خارج الجهات التي ليس فيها الخالق عندما نبلغ طرف العالَم من تلك الجهات. وإذا كان الخالق في كل الجهات، أي هو فوق سطح أو سقف العالَم فيكون "فوق" كل السطح والسقف بأي اتجاه قدّرت سيرك والخط الخارج من إشارتك نحوه، بالتالي يجب أن يكون الخالق محيطاً بذاته بالعالَم الحسي فيكون العالَم داخل ذاته ويكون آخر حد العالَم متصلاً بحد الخالق من الجهة التي يقابلها منها، لكن الجهات الأخرى لذات الخالق المغايرة هذا الحد فليست متصلة بالعالَم، فيكون بعضه متصلاً بالعالَم وبعضه غير متصل بالعالَم، وتكون ذات الخالق بالضرورة مركبة تركيباً بسيطاً على فرض أنه ذرّة واحدة أي شيئاً واحداً من كنه واحد كما أن ماء البحر مادة واحدة تتضمن كل ما في داخل البحر مثلاً، وإما تركيباً معقّداً كأن

يكون من ذرّات مختلفة الكنه بعضها يقابل العالَم من الجهات جميعاً وبعضها لا يقابله، أما لماذا قابل العالَم من جهات ذاته التي يقابلها بها دون باقي جهات ذاته أيا كان امتدادها المقدّر أو امتدادها اللامتناهي، فذلك أمر لا نعلمه ولا نستطيع أن نعقل سبب تضمّن ذات الخالق من جهة معينة فقط للمساحة القابلة لحلول الخلق فيها. كذلك على هذا التقدير، لابد أن تكون توسعة العالَم غير منفتحة على اللانهاية، أي العالَم لا يمكن واقعياً أن يتوسّع إلا إلى حد معين إذ ما بعد هذا التوسّع سيكون ذات الخالق ولو فرضنا إمكان التوسّع إلى مالانهاية فلابد من حدوث النقص من ذات الخالق حتى يتوسّع الخلق، فتكبر المساحة المخلوقة في ذاته المتميّزة تماماً عن المساحة الخالقة، فينقلب بعض ذات الخالق من خالق إلى مخلوق بقدر التوسعة. لكن التوسّع ليس مستحيلاً مطلقاً على فرض تقدير مساحة حالية خالية في ذات الخالق قابلة لمزيد من توسعة مساحة العالَم الحسي، فلا تتغيّر ذات الخالق إذن بحدوث التوسعة مادامت المساحة القابلة للتوسعة ثابتة أزلاً.

هل ذات الخالق لها قدر معيّن أم لا قدر لها بمعنى هي ممتدة إلى ما لا نهاية؟ بمعنى أن الخالق مرئي بالبصر الحسّي لأنه موجود محسوس حسب الفرض، فهل إذا سار البصر في ذاته يمكن أن يصل إلى حد ينتهي عنده الامتداد أم لا؟ إن قلنا أنه ممتد إلى ما لا نهاية، وكل مشهد تراه منه لابد أن يكون بعده مشهد آخر، كما أنك تنظر في السماء مثلاً فلا تحيط بكل أبعادها وكل ما تراه قد يوجد بعده سماء أخرى متصلة بالسماء التي رأيتها، فهكذا بل بنحو أكبر من حيث الامتداد اللانهائي، فعلى هذا الاحتمال، لابد من حدوث التناقض، لأن قولنا أن ذات الخالق ممتدة إلى ما لا نهاية منقوض بكون العالَم الحسي وهو مخلوق غير خالق ومنفصل ذاتياً عن الخالق إما داخله وإما خارجه على فرض إمكان ذلك أصلاً، بالتالي لابد من وجود حد تقف عنده ذات الخالق وتبدأ ذات المخلوق الذي هو العالَم الحسي بما فيه. لو كان العالَم أمام الخالق أو خلفه، أو فوقه أو تحته، أو عن يمينه أو عن شماله، أي لو كان في جهة محددة منه خارج ذاته فلابد أن نقدّر نهاية لذات الخالق عند طرف هذا الحد. لكن إن كان العالَم داخل ذات الخالق لأنه محيط به من جميع الجهات فلابد أيضاً من تقدير حدّاً داخل ذات الخالق ينتهي عنده وتبدأ المساحة القابلة لحلول الخلق فيها، مع أن هذه المساحة لابد أن تكون من عين ذات الخالق غير منفصلة عنها باعتبار إذ هي داخله وهو حولها. فلابد على التقديرين من انتهاء ذات الخالق وبداية ذات المخلوق سواء كان منفصلاً تمام الانفصال من داخل ذاته لكنه لابد أن يكون متصلاً به من طرف ونهاية ذاته. فافتراض أن ذات الخالق ممتدة إلى ما لا نهاية محسوسة أمر مستحيل بدليل وجود العالَم الحسي الذي هو حسب الفرض مخلوق غير خالق ومنفصل عن الخالق. فيبقى الاحتمال الآخر بل يتعيّن وهو أن ذات الخالق لها نهاية

محسوسة وإن كنا لا نعرف كنهه أي طبيعته ولا قدر سعته أي حجمه. فلابد من انتهاء ذات الخالق وجوداً وبعدها ما الذي يوجد؟

بما أننا قلنا بوجود العالَم الحسي المحدود الأطراف. وقلنا بوجود خالق لهذا العالَم محدود الأطراف كذلك خارج العالَم. بالتالي نكون قد أثبتنا إمكان تحقق موجود خارج العالَم الحسي المحدود، والآن لا ندري هل هو من جنس ذلك الخالق الذي أثبتناه خالق أو ألف خالق آخر لعله لعوالم أخرى أم لا. بعبارة أوضح، بما أن الإله محسوس وهو خارج العالَم المحسوس باعتبار أنه محيط به من جميع الجهات فيكون العالَم محاطاً بالإله، فلا ندري لعله توجد آلهة أخرى كل واحد منها له عالَم خلقه مغاير تماماً لإله وطبيعة هذا العالَم وأيضاً شأنه مثل شأن إله هذا العالَم أي داخل ذاته عالَم يحيط به أيضاً وهو منفصل عن إله هذا العالَم بالحدود العدمية التي أثبتنا وجودها بالضرورة خارج حدود ذات الخالق المحسوس المحدود. أي تقديرنا لوجود حد أيضاً لذات الخالق، يوجب القول إما بأن ما وراء هذا الحد هو عدم أو وجود. فإن كان عدماً فقد أثبتنا أنه محدود بالعدم، بالتالي لا هو سيعرف ولا نحن بالتأكيد ما الذي يوجد ما وراء هذا العدم، فعله يوجد شيء ولا يعلمه ولا نعلمه نحن أيضاً. وإن قدّرنا أنه وجود، فلابد أن يكون ذلك الوجود أوسع ذاتاً من إله هذا العالَم وهو محيط به أيضاً من جميع جهات ذاته. إذن الإله المحدود المحسوس المتصل داخلياً أو خارجياً بهذا العالَم المحسوس، لابد انفتاح احتمال عقلي (وكل هذا بحث عقلي مُعزز بالحس والحكم النهائي فيه للعقل فإننا لم نحس بإله لهذا العالَم لا داخله ولا خارجه، فلا مفرّ من قبول ما ينفتح للعقل من احتمالات إذن)، وهذا الاحتمال هو وجود عوالم لانهائية بعدد الآلهة اللانهائية المتكوّنة. فما وراء أي حد محسوس لابد من احتمال وجود آخر، وإذا قلنا بحد هذا العالَم وحد إلهه، فقد قبلنا احتمال وجود عوالم وآلهة ما وراء هذا الحد. وكونه حدّاً يكفي لنفي حتى قيمة أي خبر يأتي من إله هذا العالَم، لأن كونه محدوداً هو أيضاً ومحاطاً بالعدم وتنتهي ذاته عند حد ومقدار خاص، يوجب أن لا يحس هو الآخر بما يوجد ما وراء حد ذاته، فحتى لو كان يعلم كل شيء بالنسبة للعالَم الذي خلقه فهذا لا يعني أنه يعلم شيئاً عن ما وراء ذاته المحدودة المحسوسة وفي غير عالَمه، فالعلم في النهاية إما بوسيلة حسّية وإما بعقل تابع للحس، والحس لابد له من الاتصال بموجود ليتأثر به فيحدث له العلم به والعقل يفكّر بحسب ما أوردته عليه الحواس ويدور في فلكها حصراً لتكون نتائجه معتبرة. وحيث أننا نرى أن إله هذا العالَم قد تركنا لنعرفه فقط بهذه الحواس وهذا العقل المنحصر بالحواس، فلا يوجد لدينا سبب للاعتقاد بأنه هو نفسه يعلم شيئاً بغير ما تعطيه حواسّه وعقله التابع لحواسه اللهم إلا أن نقول أنه بخيل قد منعنا ما عنده من قابلية لإدراك الأمور التي تتجاوز هذا الحد من المعرفة، لكن في الجملة إله هذا العالَم إن كان يعرف أيضاً

بوسيلة حواسه مهما كانت شدّتها، فإن الحاسة لابد من أن تتصل بموجود حتى تعرف، وقد قدّرنا أن ذاته محدودة محاطة بالعدم، بالتالي حتى لو كانت له حواس فلن يحس بها شيئاً ما وراء حجاب العدم المحيط به. وإن قدّرنا أن له عقلاً يعرف به ما وراء حدود ذاته، ويعرف أنه توجد آلهة كثيرة مثله كل واحد منها خلق عالمه الخاص، فلا ندري لعله غار منهم والإله قد يكون غيوراً كما يقال فغار من أن نعرف عن تلك الآلهة الأخرى والعوالم التي خلقتها، ولعل بعض تلك العوالم أفضل من هذا العالَم الذي نحن فيه بكل شروره وآلامه وقبائحه وجرائمه وقيوده، فغار من أن نعرف عن تلك الآلهة وعوالمها فأخبرنا بعدم وجود إله غيره خلق شيئاً، وليس ببعيد أن يكون خالق مثل هذا العالَم بكل ما فيه من الشرور قد يقول شيئاً من هذا القبيل وقد رأينا في بعض الكتب المنسوبة له أنه يخبر نبيه بأن شمساً ستجد له وإذا به يقصد والده فلماذا لم يخبره مباشرة بأن والده سيسجد له ويُدخله في الشبهة والإشكال وصعوبة تفسير الأمثال، أو يخبر عبده أنه جاع ومرض فإذا به يقصد جاع عبده ومرض وعبده غيره إذ كل واحد ذات محسوسة منفصلة عن الأخرى تماماً فالخالق غير المخلوق مطلقاً لتمايز كل بدن محسوس عن غيره كتمايز الشمس عن القمر والوالد عن الولد فإذا به ينسب لذاته شيئاً ويقصد شيئاً آخراً، وبدلاً من أن يوحي لكل فرد ما يريده منه يوحي لشخص واحد ثم يقطع الوحي بعدها ويأمر الكل بوجوب الاعتقاد بذلك الشخص ووحيه ومَن لا يفعل سيعذبه عذاباً أليماً إلى الأبد، وعلى هذا النمط، فليس ببعيد أن يأتي أي شيء من مثل هذا الإله المحدود بهذا النمط من الخطاب، بل قد نفترض الصدق أيضاً فيه ونقول بأنه قصد أنه لا يوجد إله لنا غيره لكن ليس أنه لا يوجد إله مطلقاً غيره، "إلهكم إله واحد" و "ما لكم من إله غيره"، وفعلاً كل عالَم له إلهه الخاص الذي لا إله له غيره، وكل واحد وحظّه. بالتالي من كل وجه قد لا يعلم ما وراء ذاته وعالمه، وقد يعلم ولا يخبر، وقد يعلم ويخبر خبراً كاذباً، وقد يعلم ويخبر خبراً صادقاً نسبياً في الواقع وإن بدى مطلقاً من باب المكر والوهم الضروري لإبقاء القابلية للحرية والعصيان في رق العبودية. فالقضية كلها مشكوكة إذن ويدخلها الريب من كل مكان.

إذن إثبات العالَم الحسي كموجود محدود، ثم إثبات إلهه كموجود محدود محسوس أيضاً لكنه خارج أقطار العالَم الحسي، يوجب فتح باب تقدير آلهة وعوالم لانهاية لها ما وراء إله هذا العالَم وعالمه الذي نحن فيه. فنعم، حتى إذا ثبت بإثبات تام الأركان من كل وجه أن هذا العالَم مخلوق وله إله واحد أحد، لكن هذا لا يعني استحالة آلهة وعوالم ما وراء هذا الإله الواحد المحسوس المحدود بعالمه المحسوس المحدود. فتصبح "لا إله إلا الله" بهذا الاعتبار مقولة نسبية تتعلق فقط بكائنات هذا العالَم حصراً.

أحد المخارج من ذلك هو القول بأن ذات الإله وإن كانت محسوسة لكنها غير محدودة.، فحينها يملأ الإله الوجود الواقعي كلّه. لكن هذا الاحتمال باطل يقيناً، أوّلاً لاستحالة وجود ذات محسوسة غير محدودة، ثانياً لوجود إثبات الحد الفاصل بين الخالق والمخلوق حسب العقيدة الحسّية، ثالثاً لأن ذات الإله إن كنت واقعاً لامتناهية مع تضمّنها للعالم داخلها أو خارجها لوجب افتراض كونها لامتناهية من حيث ذاتها أزلاً أي حتى قبل خلق أي عالَم لأنه الأول فلابد من الإقرار بأنه كان قبل كل عالَم ولو كان يخلق عوالم دائماً فلابد من أن نقدّر لحظة كان هو فيها الأول ولم يكن يوجد عالَم أصلاً وكذلك ليصدق "كان الله ولا شيء غيره ولا قبله ولا معه"، وحيث أنه إله محسوس متميّز بذاته عن العالَم المحسوس فالعالَم الآن غيره وبعده ومعه، لكن هذا الافتراض أي اللانهاية الأزلية لذاته يوجب امتناع حدوث العالَم وخلقه أصلاً لأنه يوجب حدوث العدم لذاته في موضع ما منها حتى يكون هذا الموضع محلّا لخلق العالَم، بالتالي يوجب إثبات إمكانية إعدام جزء من الإله، وإذا كان واحداً كنهه من شيء واحد لوجب الحكم على كل ذاته بقابلية الإعدام لأن حكم الكنه الواحد حكم واحد والحكم على المتماثلات واحد عقلاً فلو قلنا بأن كنه الإله واحد وقلنا بأن ذاته لامتناهية أزلاً، وقلنا بقبليته وتفرده وقيامه بدون العالَم، وقلنا بحدوث وخلق العالَم لوجب القول بإمكانية إعدام ولو نقطة من كنه ذاته حتى يتميّز فيها الخالق عن المخلوق وينحد المخلوق فيها، وحكم باقي الذات يتبع هذا الحكم فيكون إعدام الإله ممكناً، وحيث أن ما هو ممكن للإله واجب له عند العقلاء، فحينها يكون الإعدام والحكم بالعدم هو الواجب للإله فيكون معدوماً، وقد فرضناه موجوداً، هذا تناقض. وقد فرضنا أنه يستحيل عليه العدم، وقد أثبتنا إمكانية بل وجوب تحقق العدم ولو في بعض ذاته. إذن لا مجال لقول بإله محسوس وعالَم محسوس منفصل عنه بالذات، ليس في الخالق شيء من المخلوق ولا في المخلوق شيء من الخالق، ومع ذلك القول بأنه أزلي ولا ينعدم وكان قبل خلق العالَم ولو للحظة واحدة أي يستحيل إثبات أنه قبل العالَم مع إثبات وجوده ودوام وجوده. رابعاً، لو كانت ذات الإله محسوسة غير محدودة، لوجب أن يملأ هذا العالَم الحسي كله، بل لا يوجد عالَم حسي أصلاً وإنما هو جسم واحد لامتناهي هذا العالَم بعض أجزائه فقط، وقد فرضنا انفصال الخالق عن المخلوق، بل إن إثبات أجسام طبيعية كثيرة نحس بها ونعقلها بداهة يوجب بطلان هذا الاحتمال لأن تعدد الأجسام مع إثبات جسم لامتناهي للإله مستحيل في آن واحد إذ اللامتناهي لا يكون إلا واحداً لوجوب انتهاء حدّه وبداية الحد الذي بعده فيحصل التكثّر في الأجسام واقعاً وعقلاً. إذن هذا الاحتمال باطل يقيناً.

الحاصل بالنسبة للعقيدة الحسّية الحاكمة بالمحسوسية على الإله والعالَم:

افتراض الإله داخل العالَم يوجب أنه مخلوق مثل العالَم وأن العالَم سابق عليه.

افتراض الإله خارج العالَم يوجب أن الإله معدوم (فالحكم على عدم الإله أيسر من الحكم على عدم العالَم الحسي لأننا فيه ونحس بأجسامنا وبه، فإثبات الإله يحتاج إلى العقل وليس إثبات العالَم بحاجة إلى بحث عقلي أصلاً)، أو يوجب إمكان تعدد الآلهة بعوالمها (حتى مع تقدير وجود إله واحد لهذا العالَم).

الخلاصة: العقيدة الحسّية حين تؤخذ بجدّية وإلى نهايتها المنطقية توجب الإلحاد أو الشرك. وعدم دفعها إلى نهايتها المنطقية لا يعني جواز عدم الحكم عليه بحسب نهايتها المنطقية، بل يجب الحكم بحسب النهاية المنطقية مطلقاً.

فلمّا كان الإسلام مضاداً للإلحاد والشرك معاً، ومطلقاً، فالعقيدة الحسّية كفر، وكل معتقد بها كافر يقيناً إن عرف النهاية المنطقية، وكافر جاهل متجرئ على الله إن كان يأخذ بعقيدة ومنهج بسبب ما يبدو من بداياتها بدون معرفة نهايتها.

...

اشتكى لي من سوء حال نفسه وعلاقاته مع الناس ولا يدري ما يفعل فقلت له:

مرحبا حبيبنا عبد الله

إن شاء الله نجلس بعدين نتكلم في الموضوع

لكن باختصار الآن: بإذن الله ما فيك إلا العافية

ممكن تحتاج راحة بعد الجهد الرياضي الشديد

وتحتاج خلوة عن الناس وتستغفر ربك وتعيد ترتيب أمورك كلها

أما الناس: فأهل الدنيا يحبوك للمال، وأهل الآخرة يحبوك للدين، وأهل الله يحبوك لله. فشوف أنت فين وتطلب محبة مين وتمسك بسبب المحبة مع كل فرقة.

...

(تكملة "فتوى المثلية" التي ذكرتها في كتاب سابق)

جاءني رد من السائل بعد رسالتي الأخيرة له يقول فيه : السلام عليكم.. فكرنا كثير انا وصديقي بكلامك واتخذنا قرار باستمرار العلاقة بيننا بدون اي نوع من الجنس. كان قرار صعب لكننا اتفقنا على انه القرار الصح ولان الحمدلله الجنس ما كان شي أساسي بيننا ، كان فرعي قليلا لكن قدرنا نلاقي بدائل له.

بس حفاظا على العلاقة سمحنا باستمرار الرومانسية او القبلات لانها شي اساسي الاستغناء عنه صعب جدا.. واتفقنا على عدم الزواج بعد اعادة قراءة ادلتك.

بالنسبة لكفالة طفل ، مستمرين على الموضوع ان شاء الله ورح ناخذ الطريق الأصعب والأطول.
وسبحان الله لا نعرف كيف ارتحنا لك وتقبلنا ما قلته بشكل جيد ، نشكرك على اسلوبك الحسن ولانك ما هاجمت او بينت كراهية ب اسلوبك نفس كثير من الاشخاص اللي تكلمنا معاهم من قبل.
أيضا بحثا عن الموضوع اكثر ولقينا ان عقوبة جنس المثليين هو القتل! ممكن تأكيد او نفي مع دليل؟

قلت: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته
مرحبا

بالنسبة لكل ما قررتوه عموماً، فأبارك لكم التوفيق والتوبة فالحمد لله.

بالنسبة فقط لموضوع "حفاظاً على العلاقة..صعب جداً"، فهذا أدعوكم ولو بعد فترة إلى إعادة النظر فيه مثل ما فعلتم في الباقي. فهو ذنب مهما كان صغيراً، وصعوبته دليل أنه عند طرف الجنة. ولو بعد حين من الاستقرار على بقية الأمور، اعقدوا النية على التخلص من هذا، واسألوا الله المغفرة في كل مرة واسألوه العون فإنه لا يصلح شيء بدونه.

وأما بالنسبة للقتل: فلا قتل في القرءان. وفي الروايات كلام عن القتل فعلاً وفي الفقه كلام عنها أيضاً. لكن لا داعي الآن للدخول في ذلك لأنه بكل بساطة أنت لست في بلد تخاف فيه من القتل على ذلك. وفي جميع الأحوال، القتل ليس على القبلات والمحبة، لكنه على "الفاعل والمفعول به" يعني الجماع المباشر الصريح، وهذا أنت لست فيه أصلاً.

أما أدلة القائلين بالقتل للفاعل والمفعول به، فإن شاء الله إن جاءت فرصة درستها ونشرتها. لكن قرآنياً وهو الكافي لا يوجد فيه قتل.

قال: الله يبارك فيك
نعم أكيد رح ننظر أكثر بالموضوع عشان نوصل لأنسب شي ان شاء الله

لم أفهم كلامك عن القتل ، يعني اعرف اني ببلد داعم للموضوع أساسا لكن هل فعلا عقوبة الجنس بين شخصين من نفس الجنس القتل؟
والقتل على اي اساس بالضبط ولأي سبب؟
ومو الفقه معتمد او مستمد من القرآن؟ كيف في اختلاف؟
(لا اعرف اذا استخدمت الكلمة الصح لكن قصدي ان الفقه derived from القرآن)

قلت: الفقه ليس كله مبني على القرءان، لكن أكثره مبني على روايات منسوبة للنبي والصحابة. فالاختلاف يدخل من مصدر الدليل، ومن فهم الدليل، ومن تطبيق فقهاء كل زمان للأحكام في زمانهم وبحسب ظروف بلادهم وعصرهم. هذا أمر. الأمر الآخر عن أساس القتل توجد رواية تقول بذلك، وأما عن سببه فلا أدري بأي تسبيب يذكرونه، كل ما فيه هو "اقتلوا الفاعل والمفعول به" بدون تسبيب فيما أعلم الآن، لكن لذلك قلت لك أنه إذا درست إن شاء الله المسألة من أطرافها يمكن إبداء رأي تفصيلي عن سبب حكم الفقهاء بهذا الحكم. أما قرآنياً فلا يوجد أمر بالقتل، مع أنه ذكر قوم لوط، فلو أراد الله أن يحكم بقتلهم شرعاً كما أمر بجلد الزاني مثلاً لأمر بذلك في كتابه لكنه لم يفعل. والزنا لا ينطبق على المثلية لأنه قال خبراً صادقاً "الزاني لا ينكح إلا زانية" فلو كان الزاني يدخل فيه المثلي لكان هذا الخبر الإلهي غير صادق لأن الزاني حينها قد ينكح زانياً وزانية وليس فقط زانية. فضلاً عن أن مدار مشكلة الزنا وهي اختلاف الأنساب غير موجودة في المثلية. أقصى ما يمكن أن يُقال في المثلية من القرءان، وحتى هذا فيه نظر، هو قوله تعالى "فآذوهما" في آية الفاحشة "واللذان يأتيانها منكم فآذوهما" لكن الإيذاء لا يعني إيذاء بدني بل الأذية قد تكون بقول كلمة الحق كما آذى لوط قومه مثلاً حين أمرهم بالمعروف ونهاهم عن المنكر فأرادوا طرده من بلده. "لتسمع..أذى كثيراً" فالأذى كلمة واسعة. والأمر فيه بحث، لكن على هذا القول يكون يقيناً حكم الله في المثلية ليس القتل، فإن الأذية لا قتل فيها بدليل ما بعدها أيضاً "فإن تابا" فلو كانت الأذية فيها قتل لما أمكن لأصحاب الفاحشة التوبة منها بعد وقوع الإيذاء بهما، ولما أمكن تركهما كما أمر الله في حال توبتهما. إذن قرآناً، يقيناً لا شك فيه، لا يوجد قتل على المثلية.

...

قال: سؤال هل العادة السرية تمنعني من تزكية النفس ؟ سؤال هل العادة السرية تمنعني من تزكية النفس ؟ هل هيا عائق للمريد؟ وماذا تنصح فيه خصوصاً لشخص بالثلاثين ولم يتزوج الى الأن ماذا يفعل.

قلت: في كتبي كلام عن هذا الموضوع من أكثر من ناحية مفصلة ، فاقرأ فيها وستجده إن شاء الله.
لكن بالمختصر المفيد:
جاهد على تركها (مثل الصيام والبعد عن أسبابها والخروج من الخلوة إذا دعتك الحاجة لها)
ثم استغفر كل مرة تقع فيها بلا استثناء ولا تبررها.
والأهم ادع الله أن ينزعها من قلبك ويكرهها إليك.
واعمل على الزواج ليس فقط بنية الجماع لكن بنية الصحبة أولاً. واسأل الله ذلك فهو مجيب قريب.

...

قال ما حاصله: {إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون} لماذا كتابنا وحده هو المحفوظ وليس بقية الكتب السماوية السابقة؟

قلت ما حاصله:

١-{الذكر} هنا بمعنى الاسم الإلهي، لأنه خلاصة الذكر، فهذا محفوظ منذ هبط آدم إلى قيام الساعة لا يزال يوجد في الأرض مَن يذكر اسم الله، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "لا تقوم الساعة حتى لا يُقال في الأرض الله الله"، فكل الذكر وكل ذكر نزل مطلقاً وكل تفاصيل الكتب ترجع في الحقيقة إلى "بسم الله" "يُذكَر فيها اسم الله كثيراً"، فثبت أن الله حفظ حقيقة الذكر الذي هو اسمه ما دامت الدنيا.

٢-{الذكر} بمعنى جنس الذكر، أي عموماً لابد من وجود ذكر لله في الأرض وكتب تذكّر الناس بأمر الله والآخرة والعمل الصالح، فهذا أيضاً حق لأن الأرض من مشارقها لمغاربها لم يزل فيها طائفة قائمة بالحق، فمن كانت في داره وقريته فهي له ومَن بعدت عنه فعليه الهجرة وطلبها كما يطلب الناس معايش أبدانهم فكذلك عليهم طلب حياة نفوسهم.

٣-لأن نبينا صلى الله عليه وسلم هو خاتم النبيين، فوجب أن يُعطى ذكره من الحفظ ما لا يُشترَط أن يكون لمن سبقه، إذ لن يأتي مَن يعدّل كتابه إلى قيام الساعة.

٤-الأصل في الذكر أنه معاني متلوة وليس مخطوطة. وهذا ما نجده عموماً في الأرض أن التقاليد الدينية يحملها السلف عن الخلف شفوياً، بالتالي قد لا يُحفَظ الشيء مكتوباً ويُحفَظ متلواً.

...

قال ما حاصله: ما معنى "لا يسألكم أجراً" وهل تنطبق على المتخصص في علم النفس والتطوير الذاتي الذي يخاطب الناس بشيء من القرءان والأمور الدينية لتقريب المعاني لهم لأنهم في مجتمع متدين مسلم؟

قلت ما حاصله:

١-الآية نصّها في الرسالة حصراً. "اتبعوا المرسلين. اتبعوا مَن لا يسألكم أجراً". والمعنى أنك تدعي أن الله أرسلك، فعليك تنفيذ مهمتكم، وأما إعطائي لك الأجر فشرط لا معنى له في حال كانت مهمتك توصيل الرسالة لي. الله بعثك فأجرك عليه "أجري على الله".

٢-وكذلك لو كنت رسولاً حقاً لما استطعت أن تُبقي الرسالة في نفسك فستحرقك لو فعلت وتضر قلبك لو كتمتها، لكن طلبك الأجر كشرط للتبليغ والتعليم يدل على أن روح الرسالة ليس في قلبك فيدل على عدم استحقاقك للاتباع.

٣-قال النبي "لأنذركم به ومَن بلغ"، وقال لنا النبي "بلّغوا عني". فنحن رسل رسول الله، بالتالي ندخل في عموم "المرسلين" (بالمناسبة هذه الآية أصلاً من سورة يس يُقال أنها في رسل المسيح في بعض التفاسير، وهذا يعزز ما ذكرناه). وعلى ذلك، يلزمنا من عدم أخذ الأجر ما كان يلزم رسول الله.

٤-أما عن إنسان يخلط بين علم النفس الحداثي القائم على غايات ووسائل ومقاصد غير الرؤية النفسية القرآنية، فمجرّد خلطه هذا يدل على أنه لا يستحق الاتباع لا في هذا ولا في ذاك، ولا إعطاؤه الأجرة على تعليماته النفسانية المخلوطة ولا على تضييع الوقت مع كلامه في القرءان.

...

(مفتاح العلم بالله)

الإيمان بالغيب هو الاطمئنان لصدق وجود ما يحكم به العقل في الأمور غير المُدرَكة بالحواس.

كلما ازداد الإيمان بالعقل ضعف الإيمان بالحس، واقترب المؤمن من الله تعالى. لأن الله غير مُدرَك بداهةً بالحواس، إذ لو كانت حواسّنا الخمس تدركه لأدركناه كلّنا أو لأدركته أكثرية أصحاب الحواس السليمة كما يدركون الشمس والقمر والشجر والحجر بالإجماع الإنساني العام وعبر التاريخ. ولو كان مُدرَكا بالحس، لوجب أن يُحدد المدعي بأي حس يُدرَك؟ إن كان يُدرَك بالبصر، فلابد أن يكون له شكل ولون محدد وإن كان قابلاً للتغيّر لكن لابد من ثباته على

شكل في كل لحظة يُدركه فيها البصر وإن تبدّل قبلها وبعدها، فعلى مدعي هذا في الحق تعالى أن يُخبر عن شكله ولونه الذي أدركه وأين ومتى فإنه لا توجد رؤية بصرية خارج نطاق الزمان والمكان وبقية الحيثيات. وهكذا في بقية الحواس. فلو قال بأنه مُدرَك بالخمس كلها، لوجب عليه القول بأن له شكلاً ورائحة وطعماً وملمساً وصوتاً. ولو قال بأنه مُدرَك ببعضها، فكذلك بحسب البعض الذي أثبته، مع عليه الإقرار بأن ذات إلهه أقلّ من الذوات المحسوسة التي لها أبعاد وجودية أكثر فإن ما له صوت أكمل مما لا صوت له في الطبيعة وكذلك ما له رائحة أكمل مما لا رائحة له كالجمادات مقارنة بالبشر مثلاً. والأهمّ من كل هذا، أنه لو كان الله يُدرَك بالحواس، فقد قصّر القرءان في البيان عنه لأنه لم يخبرنا عن وصفه الحسّي حتى نعرفه اليوم أو غداً، إذ لم يعيّن لنا شكلاً مخصوصاً ولا لوناً ولا رائحةً ولا طعماً ولا ملمساً لله. وحتى آيات مثل "وجه الله" على الفرض الجدلي أنها تعني وجها مُدركاً بحاسة البصر أي وجه له شكل ولون وإن لم نعرف كنه وجهه وصفته المخصوصة، فإنه لا ينفعنا في شيء في تعيينه، فإنه ليس كل ما له وجه فهو الله فإن الشمس لها وجه والبشر لهم وجوه والدواب لها وجوه والشياطين لها وجوه، فلا يكفي أن نعرف الله بالوجه المحسوس بل لابد من تعيين كيفية هذا الوجه حتى نميّزه عن غيره من ذوي الوجوه المحسوسة. وهكذا في البقية. فالقرءان يكون عديم البيان بالنسبة لصفات الله المحسوسة القابلة للتمييز والتعيين والمعرفة. مثلاً، حين أخبرنا الله عن الرسل قال "يحلّ لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث" وقال "يأمرهم بالمعروف" وقال "لا يسألكم أجراً وهم مهتدون" وقال "بشر مثلكم" ونحو ذلك من صفات بمجموعها نستطيع أن نميّز الرسول من غيره من الدعاة الدينيين، سواء كان رسولاً أصلياً أو فرعياً كأن يكون تابعاً لرسول وارث له بالحقيقة. وهكذا قال في الملائكة "لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون" وقال "يسبّحون الليل والنهار لا يفترون" وقال "مَن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم"، وبالمفهوم من نفوسهم السماوية ونزولهم بالنور وشوقهم للعلم "سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا" في ضمن آيات أخرى نعرف صدق رواية خلق الملائكة "من نور"، بالتالي إذا وجدنا كائنات نورانية مسبّحة مطيعة عابدة تظهر بصفة العبودية لربّها فإن هذا يعين على الحكم على أنها ملائكة. وهكذا بدرجات مختلفة من البيان. لكن مَن يدعي أن القرءان يحكي عن إله محسوس بالخمس أو بعضها، ثم لا يجد في القرءان ما يفصّل كيفية تعين على تمييز هذا الإله المحسوس المحدود عن غيره من مدّعي الألوهية من الخلق، فإن دعواه يلزم عنها قصور أو تضييع القرءان لأهم ما كان من اللازم الاشتغال ببيانه.

المعرفة إن كانت تبدأ من الحواس، وتتوسّط في الخيال التابع للحواس، ثم العقل ليس له إلا العمل في نطاق معطيات الحس وصور الخيال، أي إن كان ترتيب المعرفة هو الحواس وتحتها الخيال وتحته العقل، وما هو تحت خادم وتابع لما هو فوق في التسلسل، فإن هذه المعرفة بالضرورة مخالفة لمضمون رسالة القرءان. وما في القرءان عكسها تماماً. فالعقل هو الأساس الأعلى، والخيال تابع له، والحواس تابعة لهما. وكل ما بيّنه القرءان عن نفس الله تعالى فإنه من المعلومات العقلية حصراً، التي لا تدخل في الخيال ولا الحواس. وكل ما نسب القرءان له اسم الكفر والضلال فإنه راجع إلى اعتقاد الألوهية في شيء مُدرَك بالحواس أو بالخيال التابع للحواس أو بترك حكم العقل على معطيات الخيال والحواس.

من أمثلة ذلك قوله تعالى {لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح} فإن هذا إما حلول المطلق في المقيد وهو مخالف للعقل إذ يستحيل أن يكون المطلق عين المقيد. وإما تخيّل الألوهية صفة في صورة خاصة دون سواها، وهذا يخالف حكم العقل ولو من باب استحالة حصرها في صورة خاصة ويحتمل الأمر تعدد الصور على أقلّ تقدير فهو خطأ من كل وجه إذن. وإما تأليه لشخص محسوس واعتقاد بأن الله يمكن أن يكون عين الكائن المحسوس. وإما غير ذلك من الاحتمالات الباطلة.

ومن ذلك قوله تعالى في عباد العجل {هذا إلهكم وإله موسى} وقولهم {أرنا الله جهرة} وقولهم {اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة} وهي الأصنام. مدار هذا كله على تحديد اللامحدود، وتقييد المطلق بالحق. وكذلك إثبات قابلية تغيّر ذات الله، فإن العجل لم يكن ثم كان، والرؤية لم تكن ثم كانت، والجعل لم يكن ثم كان أي الجعل الذي سألوه "اجعل لنا" فلم يكن مجعولاً ثم سألوا أن يُجعَل لهم، وهذا كله إثبات تغيّر في الذات. والجواب على الكل كان بإثبات الجهل والصعق والنسف لمن سأل ذلك.

ومن ذلك في سبأ {يسجدون للشمس من دون الله} فلولا أنهم جعلوا الحواس هي الحاكم الأكبر لما اعتقدوا في الشمس الألوهية أصلاً، إذ الألوهية ينسبها الإنسان لأقصى ما يمكن أن يعرفه، فإذا نسبها إلى الشمس دلّ ذلك على أنه لا يعتقد بوجود شيء ما وراء الشمس أصلاً، إذ لو اعتقده لعبد ذلك الشيء أو لأثبت إلهاً أعلى من الإله الأدنى الذي اختار عبادته لسبب ما، فالألوهية حد الوجود عند الإنسان. ولولا كون الحواس هي أكبر حاكم عند الإنسان لما اعتقد الألوهية في شيء مُدرَك بالحواس أصلاً. لذلك كان عمل سليمان مع ملكة سبأ هو إثبات قصور حواسها من جهة، وإثبات أن لها عقلاً يحكم على معطيات حسّها وخيالها سواء شعرت أم لم تشعر. فلما كانت لا تتخيّل الإتيان بالعرش بهذه السرعة والطريقة، لم تحكم عليه بأنه عرشها بالرغم من إدراكها إياه بالحس وكونه نفس عرشها في الواقع ولو رجعت إلى بلدها لما

وجدت عرشها هناك فهو هو لكنها قالت "كأنّه هو"، فالذي جعلها تُدخل الكاف هو عقلها التابع لمخيلتها وحواسها لم تنفعها شيئاً هنا في تعيين الحق. ثم لمّا صنع زجاجاً رقيقاً نظيفاً لم تره بحاسة بصرها (ولاحظ أن العرش والصرح كانا امتحاناً لحاسة البصر، وهي الحاسة التي تجعلها تتخذ الشمس معبوداً فإن الشمس مرئية بشكل رئيس) فتصرّفت بناء على أنه لا زجاج بالرغم من وجود الزجاج في الواقع، فكانت حاسّة بصرها قاصرة حتى عن إدراك ما تحت رجلها في نفس الأمر. فلولا أنها اعتقدت أن الإله محسوس الذات مُدرَك بالبصر، لما اتخذ الشمس معبوداً. ولولا أنها جعلت الحواس هي الحاكم الأكبر والعقل تابع للحواس في أمر الألوهية، لما عبدت الشمس.

وعلى هذا النمط باقي الآيات بشكل أو بآخر.

الآن، لمّا وجب اتباع حكم العقل استقلالاً عن الخيال والحواس وإن كانا تبعاً له وخدّاما له، أي تصديق العقل في حكمه على الوجود والموجود، فيجب إثبات أن ما يحكم به العقل حكماً صحيحاً بحسب قواعده الذاتية فهو مطابق للحقيقة المستقلة عن العقل. أي لابد من إثبات نسبة صادقة بين العقل وما يحكم عليه العقل. وهذا لا يصح بناء على الاعتقاد بأن العقل إنما يتصور أموراً لا وجود لها خارجه بل هي مجرد أوهام فيه وموجودات فيه هو حصراً.

العقل أول ما يعرفه هو الوجود، والأحكام الثلاثة، والقواعد الأساسية للتفكير مثل عدم اجتماع النقيضين.

أما الوجود، وهو أساس الأسس، فمعروف بداهةً وكل ما يُعرَف عنه يُؤخَذ منه استنباطاً ولا يحتاج إلى نظر في غير حقيقته الذاتية. لأن الأحكام الثلاثة للعقل وهي الوجود والإمكان والاستحالة، إنما هي أحكام على الشيء إما بوجوب الوجود وإما بإمكانه وإما باستحالته، بالتالي حقيقة الوجود ظاهرة للعقل قبل الحكم على الشيء بوجوبها وإمكانها واستحالتها. كذلك وقاعد مثل عدم اجتماع النقيضين، فإنها مبنية على تحقق الوجود، لأن افتراض وجود نقيض ثم وجود نقيضه ثم الحكم بأنهما يجتمعان أو لا يجتمعان في شيء ما أو وضع ما أو حيثية ما من الحيثيات الجامعة، كل ذلك تابع لمعرفة الوجود.

الوجود هو الوجوب حصراً في الحقيقة. لأن الممكن هو ما يقبل الوجود والعدم، فلولا ثبوت رتبة من الوجود للمكن ثبوتاً واجباً لما تحقق له وصف الإمكان أصلاً ولكان عدماً خالصاً، فالممكن لا تحقق له إلا في رتبة وجودية وجوبية كأصل ثم هو ممكن بمعنى قابليته أو عدم قابليته للظهور في رتبة أخرى دونها من مراتب الوجود الواجب الذي هو الأصل والحق، فإن الوجوب الذاتي مطلق التحقق. ثم المستحيل هو المعدوم الذي لا يقبل الوجود أصلاً، بالتالي لا

تحقق له فهو غير الوجود، وغير الوجود عين العدم. إذن يبقى صريح الحق هو الوجود الواجب فقط. وأساس بطلان اجتماع النقيضين هو أن نقيض الوجود هو العدم، وهما لا يجتمعان في نفس الأمر. فترجع كل المعرفة العقلية على الحقيقة إلى معرفة الوجود بوجوبه المطلق.

وبالنظر في ذات الوجود نعرف وحدته المطلقة كذلك. لأنه لا يخلو من أن يكون واحداً أو أكثر من واحد. المعقول مباشرة هو أنه واحد، فهذا القدر متيقن، وكذلك لأن إثبات أكثر من واحد مبني على التسليم بالواحد ابتداءاً والشك فيما بعده. ثم إن تعدد الوجود مبني على انحداد الوجود الواحد الأول بحد عدمي ثم من بعد الحد يبدأ الوجود الثاني، وهكذا لابد من حد عدمي للوجود الثاني حتى يبدأ الوجود الثالث، بالتالي لولا حد العدم لما تكثّر الوجود، لكن لما كان العدم لا تحقق له أصلاً، وكان اجتماعه بالوجود من اجتماع النقيضين، فقد بطل بهذا الطريق أيضاً الحكم بتكثّر عين الوجود.

كذلك بالنظر فيه نعرف استحالة تغيّر ذاته. لأن التغيّر إما انقلاب الحقيقة وإما انقلاب الصفة. أما حقيقة الوجود فانقلابها يعني عدمها، وهو لا شيء. وأما صفة الوجود كالوجوب فلا تتغيّر إلى الإمكان هذا فضلاً عن عدم تحقق الإمكان أصلاً لما سبق. كذلك لأن التغيّر إن كان بسبب من ذات الوجود فهو غير معقول لأن التغيّر حدوث ما لم يكن، والوجود هو الوجود فلا يحدث له وفيه ما لم يكن. وإن كان التغيّر بسبب غير الوجود، فلا غيره إلا العدم، والعدم لا يفعل شيئاً.

فالمعروف بالعقل هو الوجود المطلق الواجب الواحد الثابت. وهذه الأسماء ونحوها هي تفصيل لغوي وتدرّج فكري وإن كانت كل واحدة منها عين الأخرى في الحقيقة، ولا تُعقَل إلا واحدة بحسب الذات. أي العقل وإن شهدها دفعة واحدة، لكنه في مقام الشرح يفصّلها ويكثّرها.

فهاذا هو الحق المعروف بالعقل، وهو معبود العقل على الحقيقة. وهذا التعبير عنه بلسان التجريد، وإن كان بلسان النبوة هو الله الحق الغني الواحد الحي القيّوم الذي له الأسماء الحسنى. ولا يعلم العقل غير الله على الحقيقة. وإنما يؤتى من حيث الكفر بنفسه كأن يقول بأن ما يعرفه لا وجود له خارج إطار نفسه، وإما من حيث تحكم الخيال والحواس في علمه بالله فيصف الإله كماهية محتاجة إلى تصحيح الحكم لها بالوجود أولاً ثم بالوجوب ثانياً ولعله يمرّ عبر إثبات عدم الاستحالة ثم الإمكان ثم الانتقال إلى محاولة الحكم له بالوجوب، ثم الاجتهاد لتصحيح الحكم بأنه واحد ثالثاً، وهلمّ جرّاً، وفي كل مرحلة من هذه المراحل عقبات وضلالات ومحالات وادعاءات لا يعلم طولها وعرضها وعمقها إلا الله.

لما عرفنا بأنفسنا عبر العقل ربنا سبحانه، وتبيّن لنا أن في أنفسنا خيالاً وحواساً تسعى لإضلالنا عن معرفة ربنا. ثم نظرنا فوجدنا أن نفوسنا يوجد ما يوازيها في العالَم الآفاقي. عرفنا بهذه المناسبة وجود عوالم مختلفة، بعضها يوازي العقل وبعضها يوازي الخيال وبعضها يوازي الحواس. وكذلك عرفنا صدق بعث النبي في الآفاق، الذي هو بمثابة العقل في النفس، ولابد أن يكون من أتباع النبي مَن يكون وارثاً لنبوته كالعقل المستفيد من العقل المُفيد، ومَن يكون ممثّلاً لإلهه كالخيال بالنسبة للعقل، ومَن يكون مجسّماً لإلهه الذي دعا إليه كالحواس بالنسبة للعقل. فلابد من انقسام أتباع النبي إلى عالِم ومُشبِّه ومُجَسِّم. وكما أن الوجود ظهر بالعقل والخيال والحواس إذ هذه كلها لها الوجود، فكذلك لابد أن يأتي الوحي بنحو يتناسب مع العلم والتشبيه والتجسيم لكن مع دعوة إلى الأخذ بالعلم وتحكيمه بدون مقتضيات التشبيه والتجسيم، فيضلّ بعض الناس بعدم ذلك كما يضلّ أكثر الناس باتباع الخيال والحواس دون العقل أي بجعل الحاكمية للخيال والحواس بدلاً من العقل.

الوجوب يتجلى بالعلم. الإمكان يتجلى بالتشبيه. الامتناع يتجلى بالتجسيم. والقرءان سيتنزّل بالعلم لكن ستوجد فيه كلمات لابد من جعلها تابعة للعلم وإن احتملت لغةً حملها على التشبيه والتجسيم بحسب قراءة أتباع الخيال والحواس.

الوجوب عين الوجود. لكن الإمكان ليس عين الوجود إذ الإمكان جامع بين الوجود والعدم. والاستحالة بداهةً ليست عين الوجود لأنها محض العدم. فكل ما هو متحقق واجب التحقق، ويستحيل عدم تحققه أو الحكم عليه بالإمكان مطلقاً.

اعتقاد الوجود متعدداً بسبب تعدد الموجودات شبهة خيالية وحسية تطرأ على النفس. الحق أن الوجود واحد، ولا شيء إلا شيء واحد، والله لا غير له. فإنما هو الله أحد، ولا أحد سواه في الحقيقة.

...

العليم هو الأصل، ومن فروعه السميع والبصير.

المقصود بالعلم بالشيء على ما هو عليه من جميع الوجوه فلا يعزب عنه مثقال ذرّة من أي شيء.

وإلا فلابد من اسم الذائق والشامّ واللامس حتى يعلم المتذوقات والمشمومات والملموسات.

فإما أن عدم ورود الاسم في النص دليل عدمه في الوجود، وإما أنه من الأسماء التي لم تنزل في هذا النص وعدم نزولها لا يدل على عدمها (كما في الدعاء النبوي "بكل اسم هو لك...أو استأثرت به في علم الغيب عندك")

لماذا هذه الأسماء نزلت، أي السميع والبصير تحديداً من الأسماء المتفرعة عن اسم العليم؟

١-لتحقيق مقصد الخلق. قال الله في بيان مقصد الخلق "الله الذي خلق...لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً". فكل الأسماء المنزلة تابعة لثلاثة أسماء على الحقيقة: اسم الله وهو الأصل الأعظم، واسمي القدير والعليم، وهما أعظم فرعان. فلما كان السمع والبصر يكفيان لتحقيق مقصد الخلق، بسماع كلام الله ورؤية خلق الله، فتعرف حقّه وقدرته وعلمه، فهذا يكفي.

٢-لنجاة النفس الخالدة. وذلك لأن النجاة في الآخرة مبنية على العلم، والعلم مأخوذ من ثلاث مصادر كما قال تعالى "لا تقف ما ليس له به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا"، فالسمع لتلقّي الوحي من الأنبياء، والبصر لرؤية الأمثال في الآفاق والأنفس، والفؤاد لتعّقل حقائق الوحي والأمثال، وبذلك يحصل العلم الذي به النجاة في الآخرة وهو أساس العمل الصالح. أما الشم والذوق واللمس فمن الحواس المختصّة بالبدن الدنيوي، ولا استمرارية لمعطياتها في الآخرة، وتزول بزوال البدن، فحتى مع تعلّقهم بالنفس بنحو ما إلا أنه تعلّق الغالب عليه شهوة الدنيا وليس معرفة الله والآخرة. فأنزل الله لنا من أسمائه ما يصلح لنا اتخاذه مثلاً أعلى لنفوسنا، كما قال تعالى "سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصا الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير". ومن هنا كذلك تجد الله تعالى يذكر القلوب التي يُفقه بها والآذان التي يُسمَع بها والأعين التي يُبصَر بها، فاقتصر على هذه الثلاثة التي مثلها الأعلى هو اسم العليم والسميع والبصير.

...

{وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليما}: علمه السابق هو المتعلّق بكل حادث لاحق. {تفعلوا} مضارع، {كان به عليماً} ماض. فلا يحدث لله علم بحدوث الأشياء، فقد كان عليماً وهو الآن على ما عليه كان.

...

مَن أثبت الوجود صفة ذاتية قديمة لله، ونفى الحد عن ذات الله، ثم أنكر وحدة الوجود فهو كافر معاند وغافل لا يعقل ما يقول.

("كافر" لأنه ستر نسبة الوجود لله في الموجودات الكثيرة ونسب الوجود لكل واحدة منها استقلالاً. "معاند" لأنه التزم بالمقدمات الكافية ونفى نتيجتها محاربةً لأولياء الله. "غافل" لأن الوجود لما كان صفة ذاتية لله بإقراره، والله لا حد له بإقراره، فهذا يلزم عنه بالضرورة أن الوجود حقيقة واحدة مطلقة لا تتثنّى كما أن الله تعالى لا يتثنّى فإن الوجود صفته الذاتية كما أقرّ، فكيف يتثنّى الوجود ولا تثنية إلا بعد الانحداد العدمي للوجود الأول وهو أمر مستحيل وهو نفسه قد نفى الحد عن ذات الله. إلا أن يزعم بأن الله تعالى خلق موجوداً مثله، فيكون كمن يدعي بأن الله يولّد إلهاً مثله في الألوهية ومتحد معه في الهوية على طريقة أصحاب التثليث "إله حق من إله حق، نور من نور" و "نار من نار" وما شابه. أو يدعي أن الله يمكن أن يخلق إلهاً مثله في الحقيقة. ولا حتى هذا ينفعه، لأن التوليد لا يصح إلا بعد اعتقاد الحد، وكذلك بعد اعتقاد أن صفات الله الذاتية قد تصبح أعراضاً لغيره وتنقلب ذاتية في هذا الغير الذي لم يكن ثم كان أو نشأ من غيره وهذا كله تناقض واستحالات تُحكى لفظاً ولا تُشهَد عقلاً ولا تُعرَف روحاً.)

فإذا زاد على ذلك الإقرار بحديث النبي صلى الله عليه وسلم "كان الله ولا شيء غيره" فقد بلغ النهاية في الكفر والعناد والجهل والغفلة.

("الجهل" لأن إثبات أن الله "لا شيء غيره" أزلاً، ينفي وجود شيء غيره أبداً، بداهةً، إذ الأزليات ذاتيات والذاتيات لا تُعَلل ولا تنقلب ولا تُجعَل ولا تتبدّل بحال من الأحوال كما أن الخمسة لا تصبح سبعة ولو بعد ألف دهر ودهر، بل الأمر أكبر من ذلك وأقرب لمن قرّبه الله له. ثم لو جاز أن يتغيّر ما كان الله عليه أزلاً، لجاز افتراض جواز حدوث إله آخر أو تغيّر أي شيء آخر فيما يخص الله تعالى من حيث ذاته، فما المانع وقد "كان الله" ثم-عند هؤلاء-صار الله على غير ما كان عليه، وهذا أمر معناه جهل ومبناه مبتدع وإن لم يلفظوه فقد تأولوا كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكأنه قال بأن الله صار على غير ما كان عليه.)

ثم مَن قال "لا قوة إلا بالله" و "القوة لله جميعاً"، وأقر بوحدة الله وأحديته، ثم لم يقر أن الوجود لله ولله جميعاً بالحقيقة وبعد ذلك أنكر وحدة الوجود، فلا عقل له.

(فرؤية القوة في المخلوقات لا يدل على أن لها قوة تغاير في الحقيقة قوّة الله، بل القوة لله جميعاً وهذا كلام صادق شرعاً وشهوداً، والقوة بالله قطعاً شرعاً وشهوداً، فالقوة تجلى القوي في درجات الخلق وهو سرّ الله الذي لا يُعقَل سواه لأنه واحد أحد، فيستحيل أن يتفرّق أو يتكثّر أو يتعدد. هذا مثال من القوة، ويقال نفس الأمر في كل السمات الإلهية، من سمة الحق إلى الحياة والعلم والإرادة والمشيئة والقدرة وكل السمات. فهو الله وحده لا شريك له، معلوم في تعاليه مشهود في تجليه)

علّق أحدهم: نقدك يجوز توجيهه على منهج الشيخ سعيد فودة ومن سبقه كالفخر الرازي ممن أثبتوا التنزيه وأنكروا التشبيه،

فقلت له: وهو فعلاً في نيتي أثناء كتابة هذا الكلام الأشاعرة ومنهم مّن ذكرت. فتعليقك فصائب.

...

{إن شانئك هو الأبتر}: الانفصال عن النبي صلى الله عليه وسلم طرفة عين هو عين الانبتار عن الحق والخير. {إن شانئك} بمجرّد ما انفصل بالنشآن عن كاف ذات النبي، لم تعد له نسبة إلهية ظاهرة ولذلك قال {هو الأبتر}، خلافاً للحال في باقي الآيات مثل "إنا أعطيناك الكوثر" فهنا الله مشهود في مقام "إنّا" الذاتي، ومقام "أعطيناك" الفعلي. ومثل "فصلّ لربك وانحر" فرب كاف ذات النبي مشهودة هنا في مشرق الصلاة ومغرب النحر. فالاتصال بالنبي حصول للكوثر والصلاة والنحر برب النبي. لكن بمجرّد ما يحصل الشنآن وهو انفصال نفساني، {إن شانئك} فإن الشانئ يصير {هو الأبتر} فلا ذكر لله تعالى في هذه الآية، {إن شانئك هو الأبتر} لأن الآية تذكر مشهد شنآن النبي وهو مشهد ظلماني بحت يأتي صاحبه الموت من كل مكان، وينفرد بنفسه في ظلمة "إذا أخرج يده لم يكد يراها" ويصير {هو الأبتر}. الاتصال بالنبي وجود، الانفصال عن النبي عدم.

رمز: لم يدع الله تعالى نبيه حتى في مشهد الظلمة هذا، فلمّا قال {شانئك} فأشار إلى حصول الشنأن للنبي، قال بعد كاف النبوة مباشرة {هو} وهو اسم هوية الحق تعالى "هو الله أحد". ثم جعل الله تعالى بين كاف النبوة وهذا الشانئ اسم هويته ليحمي نبيه منه فقال {شانئك هو الأبتر} ولم يقل: إن شانئك أبتر أو إن شائنك كان الأبتر أو أي عبارة نحوها. كذلك واسى الله سرّ نبيه بأن يجعله يشهد حتى الشانئ له في ضوء شمس الهوية المطلقة فإن البتيراء هي الشمس في اللغة، فقال "إن شانئك هو الأبتر" أي ولو كان {شانئك} فهو في الحقيقة مجلى من مجالي {هو} فلا تبتره أنت عن ذلك لأنه {شانئك} كما قال تعالى "لا يجرمنّكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله" اتقوا بتر نسبة أي موجود له لأنه شانئ لكم "إن الله خبير بما تعملون" يعرف ما تعمله قلوبكم من مشاهدته سبحانه في كل الموجودات بغض النظر عن موقفها من نفوسكم.

...

{إنك لا تهدي مَن أحببتَ ولكن الله يهدي مَن يشاء وهو أعلم بالمهتدين}:

أ-هذه الطريقة مبنية على رؤية النفس بالفقر المحض، ورؤية الله الفعّال المطلق. لذلك لما كانت محبّة العبد هي الباعث على إرادة هداية الضالين قال له {إنك لا تهدي مَن أحببتَ}. لكن لمّا قال "كذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به مَن نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم" فجعل الفعل كله له " أوحينا..جعلناه..نهدي"، وجعل الوسيلة الحقيقية أيضاً لله وحده "أمرنا..نوراً نهدي به مَن نشاء"، فعند تقديم ذكر الفعل الإلهي مع تذكير العبد بفقره الذاتي بقوله "ما كنت تدري"، فعندها فقط أجاز في آخر الآية نسبة الهداية له فقال "وإنك لتهدي"، بالتالي صار قوله " لتهدي" هنا من قبيل تجلي الوجه في المرآة الصافية، فلمّا عرف ربه بالفعل المطلق وعرف نفسه بالفقر المحض، صار مرآة صافية تامّة الصفاء فصار مجلى لهداية الله "وإنك لتهدي" على سبيل الاستخلاف.

إذا قلتَ عن نفسك "أنا" قال لك {إنك لا تهدي مَن أحببت}. وتجلى عليك بجلال {ولكن الله يهدي مَن يشاء وهو أعلم بالمهتدين} فصرتَ في حكم العدم فعلاً وعلماً "الله يهدي..هو أعلم" وخرجت أنت عن الأمر كله "ليس لك من الأمر شيء". لا يوجد إلا "أنا" واحدة وهي " أنا الله لا إله إلا أنا". إذا قلتَ عن نفسك "أنا" من دونه فقد نازعتَه والنزاع يجذب الجلال لترجع إلى فقرك الذاتي "عبده".

{وهو أعلم بالمهتدين} فليس لك حتى الحكم على مَن هو المهتدي ومَن الضال على الحقيقة، فإن الأمر نفسي قلبي وهو غيب لم يكن الله ليطلعك عليه، فمهما ظهر من الأقوال والأفعال التي يصح من وجه الشريعة والطريقة الحكم على صاحبها بالهداية والضلال إلا أن العبد الخالص يعلم في مستقر قلبه حقيقة {وهو أعلم بالمهتدين} فلا يبتّ في الحكم على إنسان كائناً مَن كان. "وما أُرسلوا عليهم حافظين" "وما أرسلناك عليهم حفيظاً"، فلا عدو الله ولا رسول الله حفيظ على الناس بل "الله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين".

ب-{إنك لا تهدي مَن أحببتَ} وقال النبي صلى الله عليه وسلم "المرء مع مَن أحب". فالنبي لا يحب إلا مَن هو معه في الحقيقة الباطنية، فهذه الآية ليس فيها أن الهداية لم تقع لمن أحبه النبي لكن فيها أن الهداية التي وقعت أو قد تقع إنما تقع بسبب {الله يهدي مَن يشاء} أي لا تنسب الهداية لمحبّتك له لكن انسبها لحقيقة مصدرها وهي هداية الله بحسب مشيئته سبحانه.

"المرء مع مَن أحب" وقد علمنا من القرءان أن الله مع عباده وعبيده وليس أحد مع الله، إذ لا يكون مع الله إلا مَن كان إلهاً وليس معه إله سبحانه. من هنا لا تجد في القرءان آية واحدة أثبتت معية أحد لله تعالى. لكن في القرءان إثبات معية المؤمنين لرسول الله كما قال "وكانوا

معه على أمر جامع" وقال "كونوا مع الصادقين" وقال "أولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين"، فمن هنا نعلم أن رسول الله وكل نبي وصديق وشهيد وصالح هم عباد لا ألوهية لهم. وكذلك قول الله عن القرءان "لو شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك ثم لا تجد لك علينا به وكيلا" فجعل القرءان ضمن "به" وداخلاً في إمكان الذهاب به أو عدم الذهاب به "لنذهبن" وتحت حكم المشيئة الإلهية "لو شئنا"، والله تعالى في ذاته ليس وسيلة حتى يقال عنه "به" ولا يذهب ويأتي حتى يقال عنه "لنذهبن" ولا تحت مشيئته "لو شئنا"، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم "علي مع القرءان والقرءان مع علي" وقال النبي للأمّة "دوروا مع القرآن حيث دار" و "زُل مع القرءان" وقال "السكينة نزلت مع القرءان"، فأثبت وقوع معية العباد للقرءان، فنعرف من هنا أن القرءان ليس الله تعالى، وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم عن كتاب الله وعترته أهل بيته "إنهما لن يتفرّقا" والله تعالى أجل من أن يجتمع أو يتفرق عن شيء. فلكل ذلك نعلم أن قول النبي صلى الله عليه وسلم "المرء مع مَن أحب" المقصود به حين تتعلق المحبة بالله واحد من أمرين:

الأمر الأول، بلسان الحقيقة، محبة الله في ذاته تعنى معرفة الوحدة المطلقة لله تعالى. إذ يستحيل أن يكون الحبيب مع الله، فلا يبقى إلا أن تأويل "المرء مع مَن أحب" هنا تعني انكشاف أن لا أحد إلا الله، ويشهد له قول الله تعالى في الحديث القدسي عن حبيبه "فإذا أحببته كنت سمعه" لاحظ "كنتُ" سمعه وليس "صرتُ" سمعه، فيعرف الولي الحبيب أن الله كان سمعه وبصره وكل قواه فهذا قرب النوافل لكن الفرائض أعظم من النوافل لقوله في ذات الحديث "أحب إليّ مما افترضت عليه" بالتالي الفريضة أحل إلى الله من النافلة، فلمّا كانت محبّة النافلة تكشف تجلى الله في صفات العبد، فإن محبّة الفريضة الأعظم منها تكشف تجلى الله في ذات العبد، بل لا عبد وإنما هو الحق تعالى "مَن رآني فقد رأى الحق" "الله هو الحق المبين". إذن "المرء مع مَن أحب" في هذه الرتبة تعني معية الفاني للباقي سبحانه، وهي معية ثابتة لفظاً منفية معنى، والعبرة ليست بالمباني لكن بالمعاني.

الأمر الثاني، بلسان العقيدة، محبة الله تأويلها محبة رسول الله وأولياء الله وكتاب الله. فقوله "أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله" تعني محبة رسول الله. وقوله "الله ورسوله أحق أن يرضوه" تعني إرضاء رسول الله. ويُذكَر الله قبل ذكر الملائكة والرسل باعتبار أن محبّة هؤلاء العباد المكرمين مبنية على ظهور أمر الله في قلب المحب لهم، خلافاً للكافر الذي لا يجب المخلوقات ويحب بدنه ليس لأنه يرى الله مع هذه الأشياء لكن يراها مستقلة منفصلة مثل "إن شانئك هو الأبتر" فهو مبتور عن معرفة الله أصلاً ولولا ذلك لعرف الله ولعرف بمعرفة الله رسول الله بإذن الله وهدايته، لكن لما أبغض المرآة انحرم من شهود المتجلي في المرآة النبوية جلّ وعلا.

وهكذا قوله "الذين آمنوا أشدُّ حُبّا لله" فالله تعالى أجل في ذاته من أن يُشارك في محبّة أو يكون في درجة محبة عليا وتحته مشاركة لمحبّة غيره من الأهل والمال والنفس، فإن شرارة من محبّة الله كافية لإحراق وجود العوالم كلها في قلب المحب، فأين إثبات "أشدّ حبا لله" بمعنى ذاته سبحانه فهذا تأويل وفيه ما ترى، لكن المقصود "لله" من حيث تجلياته أي رسوله وكتابه ودينه وأمره وعباده المؤمنين به.

لذلك قال {إنك لا تهدي مَن أحببتَ} فرسول الله يستحيل أن يحب الضالين، فيكون معهم بحكم "المرء مَع مَن أحب". بل يحب من جهة الفطرة الإلهية في كل عبد، ويحب مَن ظهرت عليه أمارات الإيمان فيحبه لإيمانه، ونحو ذلك من التأويلات المعتبرة عند أهل المعرفة.

...

قالت: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

كيف حالك سلطان

سلطان عايزة استشيرك في امر

قلت: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته

الحمد لله آمنة الله يسلمك

تفضلي

قالت: من فترة بعث لك برسالة هل فيه امل اني اتعرف على زوج من اهل النبوة فطلعتلي الاية33 من سورة القصص (قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ)

اريد ان تستفتح لي في أمر بعد اذنك ....انا من اسبوع دعوت الله ان يعرفني على شخص من بلدي مهتم بالعمارة الإسلامية فظهر لي ايميل لشخص مهتم بهذا المجال بعد يوم من الدعوة ...

من قراءتي لم يكتب لمست فيه ما احب فسؤالي هو هل احادث هذا الشخص واحكي له بالقصة ام احتفظ بها لنفسي ؟... و هل هو اهل نبوة ام لا ؟

قلت: طلعلت الآية ٣٨ من سورة الزمر. فقولي "حسبي الله" وتوكلي على الله، ولا تخافي من شيء، والذي زوج السموات بالأرض قادر على أن يزوجك بمن يكمّلك. فتحدثي معه ولا تحكي له شيئاً عن ما حدثت معك ولا عن حوارنا هذا، تحدثي معه طبيعي وانظري إلى أين ينتهي الموضوع إن شاء الله. فإذا تزوجتم وصرتم في بيت واحد، حينها احكي له ما تحبين. لا

تندفعي ولا تتشوقي بزيادة، كوني على فطرتك، واسألي الله من فضله، سواء هذا الرجل أو غيره. ولتكن "حسبي الله" ومضمون هذه الآية الكريمة في قلبك دائماً.

...

قال صاحب لي: تدري ان كان في هم واحد هاممني هو هم اني انحرم من دعاء الله
صار يجيني احساس ان ممكن الله يحرمني ان ادعوه وهذا رعب لا يمكن وصفه ولا عمري تخيلت انه ممكن يكون في حرمان مثل هذا
الثقه بالله موجوده ولكن الاختبارات هذي خطيره واحيان كثيره مرعبه
تحس ان ممكن تفقد الله وتفقد نفسك وكل شي وتنحرم انك تدعوه يعني يثقل اللسان وما يقدر يدعوه وان بعد عناء دعيته ما تحس بيه.. ما تحس بانه ينظر اليك وهذا الرعب

قلت: اقرأ هذا الدعاء من دعاء سيدنا علي عليه السلام كل يوم ولو مرّة على الأقل بعد صلاة المغرب: اللّهُمَّ إِنِّي أَسأَلُكَ بِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، وَبِقُوَّتِكَ الَّتِي قَهَرْتَ بِها كُلَّ شَيْءٍ، وَخضَعَ لَها كُلُّ شَيْءٍ، وَذَلَّ لَها كُلُّ شَيْءٍ، وَبِجَبَرُوتِكَ الَّتِي غَلَبْتَ بِها كُلَّ شَيْءٍ، وَبِعِزَّتِكَ الَّتِي لا يَقُومُ لَها شَيْءٌ، وَبِعَظَمَتِكَ الَّتِي مَلأَتْ كُلَّ شَيْءٍ، وَبِسُلْطانِكَ الَّذِي عَلا كُلَّ شَيْءٍ، وَبِوَجْهِكَ الباقِي بَعْدَ فَناءِ كُلِّ شَيْءٍ، وَبِأَسْمائِكَ الَّتِي مَلأَتْ أَرْكانَ كُلِّ شَيْءٍ، وَبِعِلْمِكَ الَّذِي أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ، وَبِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَضاءَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ، يا نُورُ يا قُدُّوسُ، يا أَوَّلَ الأَوَّلِينَ، وَيا آخِرَ الآخرينَ. اللّهُمَّ اغْفِرْ لِيَ الذُّنُوبَ الَّتِي تَهْتِكُ العِصَمَ، اللّهُمَّ اغْفِرْ لِيَ الذُّنُوبَ الَّتِي تُنْزِلُ النِّقَمَ. اللّهُمَّ اغْفِرْ لِيَ الذُّنُوبَ الَّتِي تُغَيِّرُ النِّعَمَ، اللّهُمَّ اغْفِرْ لِيَ الذُّنُوبَ الَّتِي تَحْبِسُ الدُّعاءَ. اللّهُمَّ اغْفِرْ لِيَ الّذنُوبَ الّتي تُنْزِلُ البَلاء. اللّهُمَّ اغْفِرْ لِي كُلَّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ، وَكُلَّ خَطِيئَةٍ أَخْطَأْتُها.

هذا الجزء تحديداً. لكن إذا أحببت أن تقرأ الدعاء الكامل كل أسبوع مرّة في ليلة الجمعة فافعل. واسمه دعاء كميل، سهل الوصول إليه إن شاء الله ابحث عنه تحت هذا الاسم. هذا أمر.

الأمر الآخر، الله خلقك لتعبده وتدعوه، فلن يمنعك وأنت ترجوه. لكن علينا أن نستغفر من الذنوب التي "تحبس الدعاء" بتعبير سيدنا علي عليه السلام في دعائه هذا. لاحظ أنه يصف بالضبط الحالة التي تذكرها، وهي الخوف من حبس الدعاء، فهذا ناشئ عن ذنب، وإلا فإن الله خلقنا لنعبده والدعاء مخ العبادة كما قال سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم.

قال: لو في ذنوب مسويها فهي محاولة القبول بالسكوت وقت ارادة كلمة الحق الخروج. و الشك في نفسي وسوء الظن بالله. والامل بالناس. ذنوب رخيصه.

قلت: لا حبيبنا، هذه من أعاظم الذنوب.
كتم الحق سبب اللعنة، والسكوت عن الحق شيطنة.
وسوء الظن بالله جاهلية.
والأمل بالناس سوء توكل على الله وهو نوع من الشرك.
فلابد من الاستغفار والخروج من الكل عاجلاً قدر المستطاع والاستعانة بالله

قال: ذنوب ما تستحق قصدت

قلت: فعلاً، وهل توجد ذنوب تستحق أصلاً.

...
مَن اتبع صادقاً الشريعة، وقاه الله الوسوسة.

...
الأحكام التي نزلت للتيسير، لا يجوز تفسيرها بمنطق التعسير.

مثلاً، {اليوم أُحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حِلّ لكم..والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومَن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين}

هذا يعني كل ما سينتهي إليه حال اليهود والنصارى في أمر الطعام فهو حلال طيب ما لم ينصّ كتاب الله تفصيلاً على حرمته، وينبغي تفسير كل نصّ يحتمل الحرمة وغير الحرمة على أنه دال على غير الحركة شرعاً وإن دل على الحرمة ورعاً عند مَن لا يحب الأخذ برخصة الله وتيسيره والأيسر من أمره.

فمثلاً، الذبح بغير تسمية الله. توجد آية فيها "لا تأكلوا مما لم يُذكر اسم الله عليه"، لكن توجد آيتان عن "أُهلّ لغير الله به"، وتوجد آية تبيّن معنى "لم يذكر اسم الله عليه" وأن المقصود به من نوع ما يقوم به أهل الشرك والأصنام كقوله تعالى "وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه" فعدم ذكر اسم الله يحتمل الإطلاق ويحتمل التقييد، وتوجد آية تدل على التقييد وهي عدم ذكر اسمه "افتراء عليه" من باب الشرك به لأنهم يهلّون بها للآلهة الباطلة بحسب شركهم المحض بالله من قبيل "معه آلهة كما يقولون". بالتالي حين يقول الله "لا تأكلوا مما لم يُذكَر اسم الله عليه" فالأيسر عدم اعتبار طعام الذين أوتوا الكتاب الذي أحلّه الله لنا داخل في هذا، أي ليس شرطاً في ذبائحهم أن يذكروا اسم الله عليها، باعتبار أنهم ليسوا من المشركين شركاً خالصاً ويمنعون ذكر اسم الله عليها افتراء عليه ويهلّون بها لغير الله من آلهتهم الباطلة.

فلمّا كانت الآية نازلة في مقام التيسير، وأمكن بآيات أخرى تقييد آية التسمية، تعيّن الأخذ بالأيسر وهو عدم اشتراط التسمية من الذابح من الذين أوتوا الكتاب، ونسمّي نحن حين نأكل منها تذكّراً لله تعالى ولنعمته.

...

أ-{قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله} سمع بالماضي، وتشتكي بالمضارع وليس "واشتكت" إلى الله. {والله يسمع تحاوركما} يسمع بالمضارع. {إن الله سميع بصير} سميع بالاسم المتعالي عن الزمان بماضيه ومضارعه.

إذن سماع الله للقول حقيقته فوق الزمان، وتعلّقه بكل زمان من عين تلك الحقيقة الفوق الزمان.

ب-{سمع الله قول} قول قد مضى. فلماذا {والله يسمع تحاوركما} الدال على أن التحاور مستمر أثناء نزول هذه الآية؟ لأن ما سمعه الله ليس أمراً مضى وفني، بل الله يسمع الآن كل ما مضى من الأقوال في اعتباركم. الإنسان عادةً يسمع القول الذي يحدث عنده الآن، فإذا انتهى القول انتهى السماع، فيفنى سماعه للقول بفناء القول من الواقع، فسماعه متعلّق بصورة القول الفانية لحظة بلحظة، ويتجدد سماعه بحسب حدوث القول، إلا أن يستذكر ما سمعه في الماضي باستحضاره في ذهنه من ذاكرته لكن عندها هو لا يسمع عين ذلك القول لكن نسخة منه في ذهنه عنه. وليس هذا شأن سماع الله. فالله {سمع} و {يسمع} بلا تغيّر بين موضوع "سمع" و "يسمع" بغض النظر عن ما هو قائم في العالَم، لأنه {سميع}.

ج-{إن الله سميع بصير} لماذا ذكر البصير هنا مع أن موضوع الآية هو القول "سمع الله قول"، والقول يُسمَع ولا يُبصَر؟

جواب: لقوله {وتشتكي إلى الله} فهو يبصر قصد قلبها، لأن ظاهرها كان تحاوراً مع رسول الله أما باطنها فكان شكوى إلى الله، فقد كانت هذه المرأة كاملة التعقّل والإيمان تعرف حقيقة "إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله" فعرفت أن حضرة رسول الله هي حضرة إلهية في الحقيقة، فظاهرها مع الرسول وباطنها لله، فأبصر الله ذلك منها، وذلك قال {سميع بصير} فقدّم السميع باعتبار الظاهر "تجادلك في زوجها"، وأخّر البصير باعتبار باطن "وتشتكي إلى الله".

جواب آخر: حتى نجعل حكم البصير كحكم السميع في معرفة حقيقته بالنسبة لله تعالى.

د-{سمع الله قول} فالسماع للأقوال، والأصوات التي هي مادة الأقوال، والمعاني التي هي روح الأقوال. فكذلك البصر، فهو للأفعال، والأشكال والألوان التي هي مادة الأفعال، والمقاصد التي هي روح الأفعال. كلاهما مندرج تحت علم الله بالشيء على ما هو عليه، فهي أسماء فرعية لاسم العلم الكلّي. كما أن الغفور والغفار والغافر وذا المغفرة أسماء مشتركة في سِمة المغفرة، فكذلك بين الأسماء الحسنى روابط وجوامع باعتبارات مختلفة. فالله يعلم كل شيء على ما هو عليه، نعني بقولنا "ما هو عليه" أي ما الشيء عليه، فلو كان قولاً فهو معلوم كقول وليس كشيء غير القول ولا اختزال لحقيقته الكلّية والجزئية بأي شكل حتى يقبل علم الله به بل الله يعلمه بكل اعتبار وحيثية متحققة له. ونعني بقولنا "ما هو عليه" أيضاً بما الله تعالى عليه، فإنه لا تحقق لشيء من دون الله فالله يعلم كل شيء بحسب تجليه سبحانه بهذا الشيء وبحسب درجته في علمه المتعالي الأزلي وبحسب درجته في تكوينه وخلقه وكل ذلك من حيث علم الله بهويته الذاتية فالله لا يعلم الأشياء كمغايرة لذاته إذ لا تغاير في الحقيقة الواحدة الأحدية.

...

تبدأ صلاة الفجر من حين تتمكّن بيُسر من قراءة القرءان في الصحف. {حتى يتبيّن لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر} {ولقد يسّرنا القرءان للذكر} {يريد الله بكم اليُسر} {إن قرءان الفجر كان مشهوداً}. فحتى إن لم تملك ساعة ولم تنظر في السماء، فيكفي أن تنظر في وجه صفحة من المصحف، فإذا ميّزت الخط فقد بدأ الفجر. ويحسن هنا كفرع أن يُصنَع خيط أبيض يكون علامة لقراءتك القرءان في ورد نهارك، وخيط أسود يكون علامة لقراءتك القرءان في ورد ليلك، فتنظر فيهما لتميّز أيضاً بداية طلوع الفجر.

...

{حتى مطلع الفجر} لم يقل: يطلع. بل قال {مطلع} فهو اسم من الطلوع وليس فعلاً. والاسم يدل على حقيقة غير زمانية، خلافاً للفعل المتغيّر الاعتبار بحسب الماضي والحاضر والمستقبل. بالتالي {مطلع الفجر} هو أمر حاصل باستمرار.

فلاحظ هنا أن القرءان خاطب العين الظاهرية بكلمة الطلوع، لكن خاطب عين العقل بحقيقة أن الطلوع أمر دائم التحقق في الواقع لأن الفجر لا يزال طالعاً في موضع ما من الأرض "رب المشارق" فلا يزال في الأرض مشرق والله ربّه، ولو انعدم المشرق طرفة عين في الأرض لما كان الله تعالى "رب المشارق".

...

أرسل لي صاحب لي كلاماً لشيخ وهابي "ابن عثيمين" يذكر فيه رأيه في تفسير "ظل الله" يوم القيامة وأن ذلك ظل يخلقه الله لأن الله لا يمكن أن يكون له ظل لأن الظل ينتج عن كون الشمس فوق الشيء الذي ينتج الظل، وشيء من هذا القبيل، وسألني عن رأيي.
فقلت: أخطأ.

١-على طريقتهم في عدم تأويل النصوص، فقد أخطأ، وفلسفته هذه لا تنفعه. لأنه على طريقتهم التيمية نرد عليه: الشمس هنا للخلق هي سبب الظل ولابد من شيء بينها وبين مّن يمتد عليه الظل. لكن النص نسب الظل لله بالتالي له ظل سبحانه بما يليق بجلاله، ولا نعرف كيفيته وكنهه، فله ظل لا يشبه ظل الخلق.

٢-حتى في رواية الحديث أخطأ، فإن الأحاديث شرحت القصد فقال النبي في أكثر من حديث "ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله". فالظل لعرش الله وليس لذات الله.

يعني فلسفته لا تنفعه، وفهمه للحديث لا ينفعه. ضلال مبين.

راجع هذه الروايات وتصحيحها حتى من موقع سلفي وهابي. (فأرجعته إلى موقع الدرر السنية لينظر في روايات تذكر "ظل عرشه" وهي كثيرة وصححها هؤلاء على اعتقادهم بأنهم يفقهون في التصحيح والتضعيف).

قال: ثم مش الظل أصلا كائن له من خير شيء، والشمس بس هي الدليل عليه؟ ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا﴾ زي ما يكون فيه مكتب في اوضة ضلمة، فهو موجود موجود حتى لو اللمبة محروقة.
فهل يعني شرط وجود الشمس علشان الظل يوجد ؟ ولا الدليل على الظل هيختلف يوم البعث؟

قلت: الظل يحمي مّن تحته بوسيلة مّن فوقه يعني الذي يقوم بينه وبين الشمس ليظلله.
قال النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك المشهد "تدنو الشمس" فستوجد شمس حارقة ولا ظل حينها إلا عرش الله، فالعرش سيكون بين الشمس والمؤمنين.
(وهذا دليل آخر بالمناسبة على بطلان عقيدة المجسمة الذي يعتقدون أن الله جالس على العرش بذاته.)

قال: أيوة، لأنه لو كان جالس على العرش أو مستوي عليه بذاته فده معناه أنه اتسعه، لأنك مش هتقعد على كرسي أقل حجم من حجمك، لازم على الأقل يكون مساوي ليك او أكبر منك حبة علشان تقدر تقعد عليه.

قلت: والأدهى من هذا، أنهم يعترفون بأن العرش مخلوق. لكن يدعون أن الله يخلق عرشاً ثم يفنيه، وبعد ذلك يخلق عرشاً آخراً ثم يفنيه، وهكذا كان منذ الأزل ولا يزال إلى الأبد.
فهذا يعني:
أولاً، أن الخالق بذاته مستقر على عرش مخلوق فاني، وهذا اتصال لا يُعقّل. بل هم يقولون أن الله "مباين" وخارج عن مخلوقته وليس فيه من مخلوقاته شيء، طيب، إذن لابد من أنه ليس على العرش لأنه من مخلوقاته.
ثانياً، أنه توجد فترة ما بين فناء العرش السابق وخلق العرش اللاحق لا يكون الله على العرش بذاته، يعني معلقاً في حالة برزخية بين عرشين. ويصير شغله الانتقال من عرش إلى عرش.
وهكذا لوازم كل واحد أسوأ من الثاني.

ثم قلت: ما مضى بلسان الإيمان. أما بلسان العرفان فنقول: "ظل الله" عبارة لها تأويل صحيح. وذلك لأن شمس الهوية تشرق على الاسم الجامع "الله" فيمتد ظله على جميع الأعيان ومنها المخلوقة. فالمؤمن يشهد الهوية والاسم الإلهي فينعم، لكن الكافر يبقى تحت شمس الهوية حصراً والهوية تعطي الوجود لكل عين مخلوقة فيتعذب الكافر بوجوده لأنه ليس عبداً لله كما يتعذب مَن يقف تحت الشمس مباشرة.

...
قالت:فتحت اليوم سورة الانبياء عند الاية ٢٥ واسترسلت في القراءة أوقفتني آية. ومن هنا بدأت عندي التساؤلات. لو ممكن تفيدني أو تدلني على شي افهم منوا. وهو وين كنا قبل الوجود أحس نفسي أعرف تاريخنا الروحي قبل الوجود ؟

قلت: كنا في "وهو بكل شيء عليم"

...
"الخسران المبين": تضييع فتوحات صلاة الفجر.

...
(دعاء الخروج من المنزل)
اللهم
احفظني بلُطفك الجميل،
واحرسني بقهرك الجليل،
وأمِدَّني بلا انقطاع،

بنور التنزيل والتأويل.

...

(دعاوى في العقيدة)

دعاوى: يدّعي بعضهم أن طريقة الرسل في العقائد الإلهية هي "الإثبات المُفَصَّل والنَّفي المُجمَل"، ويدّعي أن طريقة خصوم الرسل هي "السَّلب المُفصَّل وإثبات وجود مطلق لا حقيقة له في الخارج عند التحصيل العقلي".

جواب: هذا خطأ من جميع الجهات.

أ-لأن طريقة الرسل كما يبينها القرءان هي الإثبات المفصّل والنفي المفصّل. فمن الإثبات المفصّل قوله "الحي القيوم..الملك القدوس..رب السموات والأرض وما بينهما..خالق كل شيء..ربكم ورب آبائكم الأولين..". ومن النفي المفصّل قوله "لم يلد ولم يولد" وقوله "كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح" وقوله "لا تأخذه سنة ولا نوم" و "توكّل على الحي الذي لا يموت" ولو أراد الإجمال في النفي لاكتفى بنفي الموت فإنه يتضمّن النوم من باب أن الموت أخ النوم والسنة تشبه النوم لكنه فصّل في النفي فنفى الثلاثة جميعاً من أكبرها وهو الموت ثم ما تحته وهو النوم ثم ما تحته وهي السِنة، وكذلك قال "ما مسّنا من لغوب" وقال "لا يؤوده حفظهما" وفي سلوب ومنفيات عن الله تعالى في نفسه وأسمائه وأفعاله وشؤونه المختلفة كثيرة تملأ القرءان ظاهره وباطنه.

ب-مَن يسمّيهم المدعي خصوماً للرسل ويقصد بهم أهل الإسلام ممن يخالفه في عقيدته، وهو من الفجور في الخصومة بحد ذاته وهو من خصال خصوم الرسل فعلاً، لكن المهم، مَن يسمّيهم خصوماً أيضاً لهم إثبات ونفي مع التفصيل في الجانبين، على درجات مختلفة، إذا حققت مقالتهم فلا تجد أحداً فعلاً إلا ويثبت لله وينفي عن الله صفات بشكل أو بآخر، ولا يخلو مسلم عن هذا أيا كانت فرقته في الجملة.

لكن لمّا كان الغالب على الناس التشبيه والتمثيل لله تعالى، وكان الدواء عند الحكماء بحسب الداء، فقد مال بعضهم إلى التعبير بلغة النفي المفصّل حتى يداوي، فيقولون مثلاً "لا موجود ولا معدوم" وذلك لأن الله تعالى هو عين الوجود على الحقيقة وليس ماهية لها الوجود ويمكن انتزاع الوجود منها واقعاً أو عقلاً، فلا هو "موجود" كالموجودات التي هي ماهيات عدمية لها الوجود بإشراق الحق تعالى بها وجعله النور الوجودي لها "الله نور السموات

والأرض...ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور" "وأشرقت الأرض بنور ربّها". لكنه كذلك سبحانه "لا معدوم" بالتالي في هذا النفي ضمناً إثبات للوجود لكنه وجود على غير النحو الذي يعرفه الخلق عن موجودية المخلوقات المنفية بقولنا "لا موجود" فلابد من فهم العبارة التامّة، كما أن هذا المدعي ونحوه يقولون عن صفات الله "لا هي هو ولا هي غيره" وليس ذلك عندهم من المحالات العقلية لأن لهم تفسيراً لكلمة "الغير" تنفي رفع النقيضين المحال عقلاً التي توهمها العبارة. كذلك قولنا "لا حي ولا غير حي" فالمقصود أنه "الحي" سبحانه على الحقيقة لكن لا على نحو حياة كل حي المنفية بقولنا "لا حي"، ولا بمعنى ميت المنفية بقولنا " ولا غير حي" أو "ولا ميت". وهكذا في بقية العبارات من هذا القبيل. فقولنا "لا موجود" دواء أهل التشبيه، وقولنا "لا معدوم" دواء أهل التعطيل، والنور الإلهي "لا شرقية ولا غربية" لأن لله "المشرق والمغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله".

دعوى: يدعي البعض أننا بإيماننا بالله على أنه الوجود المطلق بالإطلاق الحقيقي أننا نشبّه الله سبحانه "بالممتنعات والمعدومات والجمادات".

جواب: قولنا أنه سبحانه واجب الوجود على الحقيقة ولا يجب شيء إلا به تعالى، ينفي التشبيه بالممتنعات فإن الممتنع هو ضد الواجب فالممتنع هو العدم المحض.

وَقولنا أنه تعالى "الوجود" على الحقيقة ينفي التشبيه بالمعدومات فإن المعدوم ما لا وجود له.

وقولنا أنه تعالى الوجود "المطلق بالإطلاق الحقيقي" يخالف الحكم العقلي على الجمادات كلّها فإن الجمادات إما واجبة بوجوب وإيجاب الله تعالى ذاتاً وفعلاً بحسب مرتبة تحققها في العلم والخلق، وإما ممكنة الوجود بحسب الاعتبار العقلي، بالتالي لا تشبيه لها بالواجب بذاته لذاته من أي وجه.

وكذلك الجمادات كلّها موجودات مقيّدة بحسب ظهورها في الطبيعة السفلية التي لا تحتوي إلا على موجودات جزئية، ومن حيث كون الجماد له رتبة كلّية ومطلقة باعتبار التكوين أو باعتبار مثلها في الخزائن الإلهية فإنه يكون من قبيل المطلق المقابل للمقيّد بينما الله تعالى هو المطلق بالإطلاق الحقيقي الذي يتعالى على رتبتي الإطلاق والتقييد المتقابلتين، فلا تشبيه إذن بحال من الأحوال.

ثم إن المدعي-وهو شيخ التشبيه بامتياز في هذه الملّة وشيخ الحشو أيضاً بامتياز-حين جمع في دعواه أننا نشبّه ربّنا جل وعلا "بالممتنعات والمعدومات والجمادات" قد ناقض نفسه من كل وجه. لأن الممتنع عدم محض وليس كالمعدوم الذي قد يكون ممكناً من حيث أنه معدوم

من وجه لكنه قابل للوجود من وجه آخر، أو كالذي سيوجد بعد حين فهو معدوم الآن في الرتبة التي سيوجد فيها، بالتالي المعدوم قد يكون من الممكنات والواجبات بالغير فلا شأن له بالممتنعات التي هي المستحيلات التي لا تحقق لها البتّة في الواقع إلا في اللغة. وكذلك هذا يتناقض مع الجمادات المتحققة فعلاً، فإن الجماد موجود فعلاً، وعند المدعي أيضاً أن الموجود إما واجب بذاته وإما واجب بالغير عند توفّر علّته التامّة فيكون الجماد بحسب حكمه هذا من الواجبات بالغير فيكون مناقض تماماً للمتنع الوجود ومضاد للمعدوم.

باختصار، شيخ التشبيه والحشو قذف غيره بنعته، ونقض دعواه بلسانه.

دعوى: يستعمل الخصم عبارات مثل "هذا معروف ببدائه العقول" و "بضرورة العقل" و " الفطرة" لإثبات ادعاءاته العقائدية.

جواب: ليس شيئاً من هذه العقائد في الجملة داخل تحت البديهة والضرورة العقلية.

لو كانت بديهية وبالضرورة وبالفطرة، لما غابت عن الغالبية العظمى من المسلمين بل والإنسانية.

لو كانت ضرورية لما احتاج شيخ الحشوية إلى كل هذه الكتابات أصلاً، لأن الأمر الضروري الذي يعانده صاحبه لا يصلح معه التطويل في الكلام فإن أقصى ما يُراد من الاحتجاج هو الوصول إلى حجّة ضرورية فعلاً أو قريبة من الضروريات، فلو كانت العقيدة ضرورية ابتداءً فالكتابة والمجادلة عنها حشو محض. وادعاء أن كل الناس ما عدا شيخ الحشوية وأتباعه وسلفه الواقعي أو المتوهم هم من المعاندين للضرويات العقلية والمنحرفي الفطرة إنما هو دعوى فوق الدعوى الأصلية التي أراد إثباتها بهذا القذف الفارغ. فمثله كمثل شخص ادعى عليك بدَين ألف دينار عن القاضي فلما سأله القاضي عن الحجّة قال "هو يعلم في قرارة نفسه أنه مدين لي بألف دينار"، فليس ببعيد أن يأمر القاضي بحبسه تعزيراً على تضييعه وقت المحكمة بهذا السخف.

ثم إن خصوم الحشوية يردّون عليهم أيضاً بمخالفة البدهيات والضروريات العقلية، بل التحقيق أنهم أهل لذلك، لكننا لا نعاملهم غالباً هذه المعاملة ونتنزّل لهم ونكلّمهم كعقلاء يريدون الحق وإن وقر في صدورنا أنهم على غير ذلك من كثر ما يظهر لنا منهم وتفوح به رائحة نفوسهم.

أي ادعاء للضرورة العقلية لا يرجع إلى نفس إلقاء الدعوى، بل لابد من بيان القاعدة العقلية المطلقة التي يخالفها دليل الخصم أو يقوم عليها دليل المدعي. مثلاً أن يرجع بدليل الخصم إلى الدور المنطقي أو جمع أو رفع النقيضين ونحو ذلك. الضرورة لا تعني عدم

الاستدلال، لكن تعني الرجوع بالدليل إلى الأصل الذي ليس تحته شيء يمكن تحليل الاستدلال إليه.

أما الفطرة، فمن ادعى أن عقائده التفصيلية راسخة في نفوس الناس أجمعين عند الولادة، فيكفي لإثبات بطلان قولهم أننا لا نرى طرزان صار حشوياً يحج إلى مكّة ! (أي طرزان. وإقامة تجربة على ذلك كافية ومتاحة، فليتم عزل بضعة أولاد على طريقة حي بن يقظان لكن واقعاً هذه المرّة وليس بخط فيلسوف مدني مثل ابن الطفيل، ولنرى هي يصبح حياً ويقظاناً مسلماً متابعاً لرسول الله أو وحشاً في الأدغال، ويستأنس له بحديث "مَن بدا جفا")

دعوى: يكفي لإثبات الصفات الخبرية نفي مشابهتها لصفات الخلق مع نفي علمنا بكنه هذه الصفة في الله تعالى. يقصد مثلاً أن لله تعالى يد، لكن لا كيد أي مخلوق كيد الفيل ويد الباب، إلا أننا لا نعلم كنه يد الله ما هي بالضبط مع إثبات أن لها ماهية معينة وكنه وكيفية (هم يفسّرون الكيفية بمعنى الكنه). فمع نفي المشابهة للخلق ونفي العلم بالكنه، يسلم إثبات الصفة لله سواء كان نظير هذه الصفة فينا هو عين وجسم أو معنى وعَرَض، أي يدنا نحن عضو من جسم لكن يد الله لا ندري كنهها في ذاته.

جواب: أوّلاً، هذا يناقض ما سبق من أن طريقة الرسل هي الإثبات المفصّل والنفي المجمل، من وجه. لأن نهاية إثبات صفة اليد لله على طريقة هؤلاء ينتهي إلى إثبات لفظة " يد" مع نفي التشبيه ونفي العلم بالكنه، مما يعني أنه إثبات لفظ لا حاصل فيه للنفس المؤمنة، أي هو إثبات مجمل للفظة اليد مع نفي مفصّل لحقيقتها من جهة نفي التشبيه بالخلق ونفي العلم بالكنه في الخالق. ففي إثبات الصفات طريقة الحشوية المتفلسفة هي عين طريقة خصوم الرسل بحسب اعتقادهم، إثبات مجمل ونفي مفصّل.

ثانياً، لو كان مجرّد نفي التشبيه ونفي الكنه كافٍ لإثبات الصفة لله، فإن أي صفة يمكن إثباتها لله على نفس القاعدة. فيلزمهم أن يثبتوا لربهم مثلاً رئة وطحال وكبد وفرج، أي نعم رئة لا كرئة الخلق ولا نعلم كنهها، وفرج لا كفروج الخلق ولا نعلم كنهه، وهلمّ جرّاً. فإن قالوا بأن إثبات الكبد فيه نقص، قلنا بإرجاء بحث الكمال والنقص إلى دعوى مخصوصة لأهمّيته، وقلنا هنا بحسب المقام أن إثبات اليد أيضاً فيه نقص فما تخرجون منه في اليد نخرج منه في الفرج وكل عضو آخر، ولن يجدوا عن هذا مصرفاً. فيلزمهم أيضاً "ولد الله" الذي نفاه القرءان على قاعدة "لم تكن له صاحبة" فيجب عليهم ردّ حجّة القرءان هذه باعتبار أن الصاحبة ضرورية للإنجاب بحسب العادة في الشاهد والخلق لكن الإله له ولد بدون صاحبة بحسب ما

يليق بجلاله كما يقول النصارى مثلاً، ولا نعلم كنه ذلك فإنه سرّ الله، ويقيناً لا يشبه المخلوقات في أولادهم وتوالدهم. ولا مخرج لهم من ذلك البتّة.

التحقيق هنا أن مقصد الوحي نجاة النفس في الآخرة. والنجاة مبنية على عمل النفس لا الحس. فجعل الله تعالى له صفات نفسية غير حسّية هو أساس لجذب العبد للعمل النفسي غير الحسّي. لذلك أهل التأويل للصفات يقومون بتأويل الصفات من وجهها الحسّي والعاطفي إلى وجه نفسي وعقلي، أما الصفات النفسية والعقلية والروحية فلا.

لذلك جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم "لا تغضب" و وورد في الغاوين "يتبعون الشهوات"، لكن لا يوجد: لا تتعلّم ولا تسمع لأن أصل النجاة مبني على التعلّم ولو لمقالات أهل الباطل والسماع ولو لمقالات الكافرين كما تجده في القرءان للرد عليها والتقوي بمعرفة حجج إبطالها. ففي البداية يكون العبد مسجوناً في الحس والعاطفة، فيؤمر بالتجرّد عنهما للتخلّص للنفس والعقل والروح. بل حتى في هذه المرحلة يؤمر بعدم تعلّم بعض الأمور مثل "يتعلّمون ما يضرهم ولا ينفعهم" وعدم السماع لبعض الأمور مثل "إذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً"، حتى يتخلّص للحق ويُحسن استماع القول واتباع أحسنه حصراً ورد الباطل من الأقوال ويعرف كيف ينتفع بكل علم كائناً ما كان. ثم بعد ذلك يتخلّص إلى تحوّل شهوته إلى إرادة شرعية، وغضبه وعواطفه إلى غضب في الله ومحبة في الله ونحو ذلك، وهكذا في كل قابلياتها.

بالتالي الأصل هو التنزيه في العقيدة حتى تعرف الحق، ثم تُثبِت الكل مع ربطه بالحق الأخروي، وتأويل كل صورة وصفة ومعنى بنحو يتناسب مع الرتبة الوجودية التي تنسبها له.

دعوى: عدم الدليل المعيّن لا يستلزم عدم المدلول المعيّن، في إثبات الصفات الخبرية.

جواب: أ-عدم الدليل المعيّن يوجب عليك السكوت وعدم الدعوى. فاعترافك بعدم امتلاكك لدليل معيّن في مسألة كاف لإيجاب السكوت عليك شرعاً بحكم "لا تقف ما ليس لك به علم". فلا ينفعك الاحتمال المجرّد "لا يستلزم عدم المدلول المعيّن" فإنه لا طريق لك للمدلول المعيّن إلا عبر الدليل المعيّن كائناً ما كان نوعه، فنفس كلامك عن وجود مدلول معيّن مع اعترافك بعدم وجود دليل معيّن عندك هو بداية الادعاء بالباطل ومخالفة طريقة القرءان.

ب-الدليل العقلي قائم على نفي هذه الصفات التي يذكرها الحشوية في الله تعالى. بالتالي الدليل العقلي الواحد ينسف كل تأويلاتكم لهذه الصفات الخبرية. فهو دليل معين يتعلّق بالكثير جدّاً من الدعاوى الواقعة والتي قد تقع لأنها تحت نطاق إشعاعه الدلالي. فإذا أثبتنا بأن ذات الله تعالى يستحيل أن تكون محسوسة وجسماً يُشار إليه إشارة بأصابع

حسية ومركباً ولو بتركيب أزلي لم يركبه أحد فيه ولا يتفرق بعده، في الجملة إذا أثبتنا أن الله ليس جسماً بحسب الاصطلاح االقرءان "إذا رأيتهم تعجبك أجسامهم" وبحسب الاصطلاح الفلسفي، فإن أي صفة خبرية أو عقيدة منسوبة للإسلام أو غيره تأتي مع إثبات الجسمية أو لوازمها الضرورية أو ما يؤدي إليها ويتعلق بها، فهو باطل يُنزَّه الله تعالى عنه. فدليل نفي الجسمية والمحسوسية عن الذات الإلهية هو دليل معيّن يبطل كل مدلول يناقض ذلك أيا كان مصدره.

ج-السمعيات لا تثبت إلا بعد ثبوت العقليات، والسمعيات تحتمل أفهاماً مختلفة فلا يجوز الاستقلال بها في الدعوى أو في ردّ الدعاوى. والعقل إذا كان معزولاً في الحكم على مفاهيم السمعيات واختيار الفهم الأنسب منها، فإنه من باب أولى أن يُعزَل قبل ذلك حين تصرّف لإثبات السمعيات ابتداءً، فيُرفَع القلم عن كل بني آدم، وتبطل الشريعة من أصلها. الدليل العقلي مُحكَم، والدليل السمعي متشابه، والمحكم يُردّ إلى المتشابه.

د-الإيمان بالله مقدّم على أي دعوى دينية أخرى. والإله الذي يثبته العقل ابتداءً لا يمكن أن يتناقض مع الإله الذي تُعلّمه النصوص السمعية بعد ذلك، وإلا بطل الأصل الذي به دخلت إلى الملّة ذات النصوص السمعية المذكورة. فمثلاً، إذا دعاك رسول إلى إله واحد، فآمنت وأسلمت، ثم وردك نص عن هذا الرسول بأن الإله ثلاثة وليس واحداً، فقد بطلت الدعوة الأولى واختلف قول الرسول-على فرض أن القولين له نصاً وفهماً-فلا يلزمك ما جاء به النص بالكلّية. أو يدعوك رسول إلى إله لا يأمر بالفحشاء وهو قائم بالقسط وهو أرحم الراحمين، ثم يأتيك نص فيه أمر بالفحشاء والظلم والعنف الوحشي الذي يتنزّه منه رحماء البشر أنفسهم فضلاً عن أرحم الراحمين مطلقاً، فإن أي محاولة لجعل الفحشاء ليست فحشاء أو الظلم ليس ظلماً أو القسوة هي الرحمة بعد ذلك هي محاولة ذات سفسطة بحتة إن قبلتها فيجب أن تقبل مثلها في أول الأمر قبل دخولك الدين وقبولك له فيسقط قبولك الدين من أساسه. ما دخلت به الدين هو ما يلزمك ما دمت في الدين، وإن انتقض خرجت من الدين.

هـ-إذا ورد دليل معيّن من عقلي أو سمعي (ولو من وجه في تأويل الدليل السمعي، يعني لو ورد دليل سمعي يحتمل تفسيراً يخالف دعوى المعتقد بناء على دليل سمعي في زعمه) فإن هذا احتمال يكفي لردّ الاستدلال الذي جاء به من حيث القاعدة الكلّية. أي يرد دعواه أنه لا دليل معيّن يرد المدلول المعيّن الذي يدعونا إلى اعتقاده، فقد جاء دليل عقلي معين أو دليل سمعي معين ولو من وجه في تفسيره ولو احتمل الخصم تفسيراً آخراً.

و-يستدل الحشوية بما هو ظاهر في الخلق فيحكمون على بعض المظاهر بالكمال ثم ينسبونها لله تعالى وينفون عنه أضدادها. لكن هذا لا ينفع. لأن كل ما هو ظاهر في الخلق،

بل وباعتراف شيخ الحشوية في بعض كلامه، يحتمل نسبته للكمال ويحتمل نسبته للنقص، حتى العلم والقدرة، ولذلك يقول بنسبة العلم لله ليس على مثال العلم فينا الذي له وجه من النقص. إذن لا توجد صفة في الشاهد المخلوق إلا وفيها نقص، سواء حكمنا عليها بأنها كمال لنا أو ليست بكمال نسبي. فالعلم صفة كمال لنا من وجه ونقص لنا وجه آخر، كأن يكون نقصاً من حيث إشغالنا بالغير عن نفوسنا أو بتعلّم ما يضرّنا ولا ينفعنا أو بالتفاخر به أو بتعلّم ما يؤدي إلى تدمير العمران وإهلاك الحرث والنسل أو تعلّم مقالات الكفار التي قد تؤدي إلى تبنّيها وتأثر النفس الضعيفة بها أو كون فقرنا وحاجتنا إلى غيرنا هي سبب حاجتنا للعلم وإلا فلو استغنينا بذواتنا لما احتجنا إلى العلم أصلاً بتلك الأمور وهلمّ جرّاً. هذا مثال. مثال آخر أن يدعي شخص بأن النفع دليل الرحمة فأقول إذن الضر دليل عدم الرحمة، فكون الله تعالى هو الضار عندها يناقض كونه الرحمن الرحيم لأن الضار ضد النافع والضرر حاصل في العالَم دنيا وآخرة كتألم الأطفال وتعذيب الأبرياء والمرض والشقاء، فلو استدل على رحمة الله بالنفع في العالَم لوجب عليه أن ينفي رحمة الله بالضر في العالَم، فالضد مرتهن بضدّه. وليس هذا مثل الاستدلال بالتخصيص في الشاهد على وجود مشيئته الله، فإن الرابطة هنا عقلية ضرورية، فأن ترى شمساً بدلاً من ضفدعاً فوقك في السماء أو سبعة شموس هو أمر ممكن في قدرة الله ونستطيع تخيّل خلافه لكن أن يكون هذا هو العالَم المخلوق بهذه الصورة والروابط يدل على مشيئة خصصته. أما إكرام الطائع مثلاً فلا يدل على محبته، فلعل الإعطاء كان من أجل كره الطائع وإرادة كف سؤاله وعدم إخلاصه المحبّة لأنه يطيع للأخذ وليس للمحبّة والتعظيم وما شابه ذلك من احتمالات. كذلك تعذيب العاصي ليس دليلا على البغض بل قد يكون دليلا على الرحمة بتذكيره "لنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون" لعلهم يرجعون وليس لأننا نبغضهم فتأمل. إذن هذه ليست أدلة معينة على مدلولات صفات الله المعينة التي يريدها الحشوية.

ز-العالَم المشهود لا يجوز قصر ما فيه على الجسم وأعراضه، فإن "المشهود" مقيّد بالشاهد، والشاهد مقيّد بسعة شهوده للوجود. فأنت لم تشهد إلا الجسم، لكن غيرك شهد غير الجسم، كالنفس والروح والسر. فالقول بأن الشاهد ليس فيه إلا الجسم، فالله تعالى لابد أن يكون جسماً لأنه إن لم يكن جسماً كان معدوماً، قياس باطل من أساسه، اللهم إلا أن يقول إنسان على نفس القياس "الشاهد اليوم ليس فيه أنبياء، بالتالي الأنبياء لا وجود لهم"، ويقول الغبي الذي يعيش في مجتمع أغبياء "الشاهد ليس فيه إلا الغباء، إذن الإله والملائكة إن كانوا حقاً فلابد أن يكون حكمهم كذلك"، أو يقول "في الشاهد كل جسم يموت، فالإله إن كان حقاً فلابد أن يموت"، وهلمّ جرّاً. فلا طريق إلا واحد من اثنين: إما أن تقيس كل غائب عنك على كل

ما تشاهده، وإما أن لا تفعل ذلك. فإن قست، فيجب عليك أن تجيز لكل شاهد في أي مرحلة من عمره وإدراكه كذلك أن يقيس كل غائب عنه مطلقاً على أي لحظة يقرر فيها إطلاق الأحكام على الغائب بحسب ما يشاهده وبلغه إدراكه، فيجوز للطفل مثلاً أن يقيس أيضاً ويحكم على كل غائب حتى لو كان محسوساً ولو مستقبلاً له بحسب حاله الآن في الطفولة، فيحكم مثلاً بأن كل إنسان وكل موجود مطلقاً لابد أن يكون أكبر همّه اللعب واللهو لأنه هو نفسه لا يعرف همّا إلا اللعب واللهو، فالإله عند الطفل إن كان موجوداً على تلك القاعدة النكراء لابد أن يكون إلهاً لعوباً لاهياً بلغ الكمال الأكمل في اللعب واللهو ويملك أعظم ألعاب في الإمكان، ولابد أيضاً أن يكون الإله يكره القيود التي يضعها عليه والداه بخصوص موعد نومه كذلك. ثم لا يجوز أن نقف هنا. لابد أيضاً أن نصحح اعتبار كل حيوان للإله أيضاً. فمثلاً، إذا جلس فيل وفيل، وقدّر أحدهما موجوداً له خرطوم وموجوداً لا خرطوم له، فبضرورة العقل أن يكون الموجود الذي له خرطوم أكمل، ثم على قاعدة تنزيه الحشوية يقول الفيل "إذن نعلم بالضرورة أن الإله له خرطوم، لكن لا نعرف كنهه، فله خرطوم يليق بجلاله". أقول: تنبّه أخي الكريم أنني لا أبالغ البتّة في هذا المثال والتحليل، فهذا شأن الحشوية. يقول شيخهم الأكبر في تعريف كمالات إلهه ما خلاصته: إذا قدّرنا موجوداً له يد وموجوداً لا يد له فالموجود الذي له يد أكمل. و: إذا قدّرنا موجوداً يتحرّك إذا شاء وموجوداً لا يقدر على الحركة كان بضرورة العقل الموجود الذي يتحرّك إذا شاء أكمل. وعلى هذا النمط يكمل بقية كفره أو فكره. أقول: التعصّب للبشرية لا وجه له في العقل ولا في الشرع لأن كل الحيوانات "أمم أمثالكم"، فما جاز على مثل جاز على مثله إذ لا يجوز التفريق بين المتماثلين عند الكل حتى عند شيخ الحشوية. ثم على هذا النمط لابد أن نكمل البحث في كمالات الإله بحسب ما يراه كل حيوان في نفسه ثم ينزّه إلهه عن نواقص هذه الصفة وينسب الصفة لله بغير "كيفية" أي بدون نسبة كنه ما يعرفونه من هذه الصفة في أنفسهم لله لكن يكتفون بتقرير "القدر المشترك" بينهم وبينه بحسب الذهن، أيا كان معنى كل هذه القيود التي على التحقيق لا حاصل وراءها. إذن، إما يجوز قياس الغائب على الشاهد وتحديد قدر مشترك بينهما مطلقاً، وإما لا يجوز مطلقاً، ولا وجه للتحكّم بين هاتين المرتبتين. فإن جاز القياس، لزم كل ما سبق وما لم نذكره مما يتبعه. وإن لم يجز القياس، انتفى التشبيه مطلقاً من جذره ووجب التأويل مطلقاً.

ح- يوجد فرق بين الأسماء والصفات في الله. الصفة تُعقَل بدون ذات الموصوف، وتُعقَل نسبتها إلى موصوفين لهم ذوات مختلفة الحقيقة مطلقاً. لكن الاسم له دلالة على ذات المسمى بوحدة ذاته التي السمة فيها مطلقاً. فمثلاً، العلم صفة، يمكن تعقّل إنسان بلا علم "أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً"، ويمكن حيوان له علم "أوحى ربّك إلى النحل"، ويمكن

نسبة العلم لله "أنزله بعلمه"، فالصفة من حيث ذاتها معنى مجرّد عن كل الذوات التي يُنسَب له، ومعناه المجرّد مُختلف فيه أيضاً فله تعريفات كثيرة لكن حتى لو فرضنا أن له تعريفاً واحداً وهو إثبات إدراك مَن قام به العلم لحقيقة واجبة أو ممكنة أو ممتنعة بحسب ما هي عليه في نفس الأمر، سواء كانت حقيقة ذات المُدرِك أو ما وراء ذاته. فإن هذه الصفة لا وجود لها في الحقيقة باستقلال عن ذات عالِمة أو باستقلال عن إفاضة ذات لها العلم على ذات لم يكن لها العلم. فمن أين قمنا بتجريد صفة العلم هذه؟ لابد أننا لاحظنا ذاتاً لها العلم في الواقع أو ذاتاً اكتسبت العلم بعد أن لم يكن لها العلم أو لاحظنا آثار العلم فأرجعنا الأثر لسببه بحكم قاعدة السببية المطلقة، ففي الجملة لم نعرف العلم إلا بالنظر إلى ذي عِلم بذاته أو بغيره. أما الاسم فشأنه آخر. الاسم يدل على الذات من حيث تعيّن السمة فيها بنحو لا يقبل الانفكاك عنها. الله تعالى الاسم له، والصفة منه. فالله هو العليم، وصفة العلم في كل نفس هي من تعليم الله. لذلك الله ليس لذاته صفة العلم، لكن من فعله صفة العلم، وإفاضة وإشراق نور اسمه العليم يعطي العلم للخلق. "علّم الإنسان ما لم يعلم" لاحظ "علّم" فعل تعليم. وقال "أرسلناك رحمة" فالرحمة أثر فعل إرساله، لكن الرحمة عين ذات الله من حيث أنه "الرحمن الرحيم". إذن الصفات لله باعتبار كونها إشراقات أسمائه الحسنى، أما هو سبحانه فلا صفة له لكن له الأسماء الحسنى. هذا، ونحن نعلم الفرق بين قولنا: الله عليم، والله له العلم، والله له يد. فقولنا "الله عليم" حق لا يشكّ فيه مؤمن، لكن قولنا "الله علم" لا يجوز، وقولنا "الله يد" لا يجوز. فلو كان "العلم" كصفة هو الله، لجازت عبادة العلم، ولو كانت "اليد" كصفة هي الله لجاز قولنا "الله يد" وهذا الحصر كافٍ للدلالة على بطلانه فإن قائل ذلك لابد أن ينفي كون الله عين ورجل وبقية ما يسمّيه الحشوية "صفات أعيان"، أما القول بأن الله "عليم" فلا إشكال فيه بوجه، فإن العلم باسم مع الجهل ببقية الأسماء لا يضرّ في أصل الإيمان كما أن جهلنا الثابت بكل الأسماء التي استأثر الله بعلمها لا يضرّ مع علمنا بنحو مائة أو ألف اسم على الخصوص. الله عرّفنا نفسه بأسمائه، وتجلّى لنا بصفات أسمائه، وتنزّل لنا بأمثال أعياننا للدلالة عليه. فحين قال لنا "يد الله" و "بأعيننا" ونحوها من أعيان أجسامنا ونفوسنا وأرواحنا وأسرارنا وبقية صفاتنا نحن فإنه من تنزّله لنا بلسان الأمثال التي نعقلها "يضرب الله الأمثال للناس" فلذلك ضرب مثلاً لنوره بمشكاة ومصباح وشجرة وزيتونة، ولم يضرب أمثالاً لنا بأمور لا نعرفها بحسب قيودنا. إذن ليس كل ما نسبه الله تعالى لنفسه له معنى واحد، ولا يجوز حمله على وجه واحد.

ط-نحن لم نشهد رباً ولا سيداً في الخلق إلا وهو مفتقر إلى عمل عبيده وخدّامه له. فمَن أجاز القياس وأثبت قدراً مشتركاً حقيقياً فعليه أن ينفي معرفتنا أصلاً وقابليتنا لفهم الربوبية

والسيادة إلا مع الفقر والاحتياج إلى العبيد والخدّام. وعند الكل ربوبية الله وسيادته ثابتة في القرءان والسنّة. فمَن أجاز وصف الله بالربوبية والسيادة على الحقيقة، مع قدرته على تجريدهما من معناهما في الشاهد الدنيوي، فعليه أن يصحح كل وصف آخر هو في الشاهد الدنيوي مرتبط بالافتقار والحاجة، فكما احتال لهذين الوصفين فليقبل الاحتيال في إثبات بقية الصفات. فإما أن يوصف الله بكل وصف بتأويل خاص، وإما أن لا يوصف بأي وصف لتعاليه الخالص. فلا مجال لإثبات صفة لله تعالى إلا مع التأويل. فالقول بإثبات الصفات مع نفي جواز التأويل، ضرب من الكفر المختلط بالجنون.

ي-يغالط الحشوية بنسبتنا إلى تشبيه الله تعالى بالمعدومات. أقول: تشبيهنا إن ثبت فهو على مستوى اللفظ اللغوي البحت، أما تشبيهكم أنتم فتشبيه بالموجودات على مستوى الحقيقة والواقع. ثم نحن ننفي الطرف المقابل فنقول "لا موجود ولا معدوم" فننفي المعدومية، فمن الفجور في الخصومة نسبتنا إلى تشبيه الله بالمعدومات ونحن ننفي عنه المعدومية نصّاً وحقيقةً. ثم قولهم أننا نصف الله بصفة يتمنع أن يوجد معها في الخارج على الحقيقة، فهو قول مبني على رأيهم والاحتجاج بمجرّد قولهم في محل النزاع مصادرة على المطلوب، فنحن ندعي أن قولهم يتمنع تحققه وأنتم تدعون أن قولنا يمتنع تحققه، فلا يجوز بعد ذلك إلا الكلام في البراهين وليس إلقاء الأقوال المجرّدة. وأما على قولهم فإن كل الطوائف ومن ضمنها طائفتهم يلزمهم التشبيه ضرورةً، لأنهم كلما خالفهم مخالف وإن نفى ونزّه بأقصى تنزيه ممكن يقولون له "يلزم من قولك التشبيه" ثم يحشون كلاماً فيه الادعاء بأن قولهم يلزم منه تشبيه الحق سبحانه بالمعدومات والممتنعات والجمادات، أقول فإذا كان حتى أقوال هؤلاء "يلزم منها التشبيه ضرورةً" إذن هذا اعتراف مباشر من هؤلاء الحشوية أن التشبيه الخالص أو التشبيه من بعض الوجوه على الأقلّ هو لازم جميع الطوائف بالتالي يكون قولهم هم أنفسهم ضرورةً هو القول بالتشبيه الصريح ولو من بعض الوجوه. فإذا نظرنا في كتب شيخهم الأكبر، سنجده يقرر أن بني آدم أصلاً لم يوجد فيهم إلا التشبيه في بعض الأمور وليس المساواة المطلقة بالله (حسب دعواه طبعاً)، ويقرر أيضاً "المشبّه يعبد وثناً"، فحمل هذا على هذا ينتج أن تشبيه الله من بعض الوجوه وفي بعض الأمور هو ما يجعل الإنسان مستحقاً لاسم "المشبّه"، وبتطبيق حكمه "المشبّه يعبد وثناً"، وكونه يُلزم بل يلتزم بإثبات التشبيه ولو من بعض الوجوه، فيصير هذا إقرار منه على نفسه بأنه يعبد وثناً، وهو الحق بالمناسبة ولو لم نقرره من كلامه ونجعله يقطع رأسه بسيفه.

إقرار: يقرّ شيخ الحشوية بهاتين القاعدتين، الأولى هي أن ما جاز لواجب الوجود فهو واجب له. الثانية عدم توقّف صفات واجب الوجود على غيره.

تعليق: كلاهما حق. فما جاز لله وجب له، وصفته لا تتوقّف على غيره. لكن لم يأخذوا بلوازم هاتين القاعدتين.

مثلاً، إن قالوا بأنه يجوز لواجب الوجود سبحانه الحركة، فهذا يعني أن الحركة واجبة له، فيكون متحركاً على الدوام لا يستطيع أن يسكن. وإن قالوا بجواز السكون له، فهذا يعني أنه ساكن على الدوام لا يستطيع الحركة. وحيث أنه يستحيل أن يخلو القابل من الحركة والسكون عن أحدهما، فلابد في كل وقت من تقدير أن الإله متحرك أو ساكن. فما الذي يجعله يتحرك أو يسكن؟ قالوا "مشيئته". نعم، فما الذي يجعله يشاء أن يتحرك أو يسكن؟ إن قالوا بأنه شيء جائز له في ذاته، فلابد من إثبات وجوب هذا الشيء له أزلاً بحسب القاعدة الأولى "ما جاز لله وجب له". وإن قالوا بأنه شيء من غير ذاته، فلا غير له في الأزل "كان الله ولا شيء غيره". ولا يُعقَل أن يكون السبب لا ذاته ولا غير ذاته. للخروج من هذا وأشباهه يضعون ألفاظاً لا حقيقة تحتها عند التحصيل مثل "الوقت" و "الحكمة". أما "الوقت" فاستعماله في حق الله جهل، كأن يقولوا "خلق في الوقت الذي شاء" وبعضهم يجمع بينهما فيقول "خلق في الوقت الذي ناسب الحكمة" أو عبارة نحوها. لكن كل هذا خلط. فإن "الوقت" مخلوق زماني ولا يجري على الله لأنه خلقه ولا حكم له في الأزل حيث لا وقت. وأما "الحكمة" فأيضاً وصف لا طائل تحته، لأن "الحكمة" أوّلاً صفة والصفة لا حقيقة لها بذاتها، وثانياً لأنه من باب الإحالة على المجهول وهذه الإحالة لا تفسّر شيئاً إلا نوعاً من الهروب وراء كلمة ظاهرها أنيق وباطنها بلا تحقيق، وثالثاً لم ينصّ الله في كتابه أنه خلق لما اقتضت "الحكمة" أو حكمته ذلك بل ولا في السنّة حديث في ذلك فهي دعوى فارغة وعريضة ومتناقضة خصوصاً من طائفة تزعم أنها لا تصف الله إلا بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ولا تتكلّم بغير علم شرعي صحيح، ورابعاً فرق بين الحكمة التي تقضي بأن يخلق الله مخلوقات وبين شيئاً يجعل الله يتغيّر في ذاته ويتحرك بعد سكون أو يسكن بعد حركة (أين يتحرّك وقد كان "ولا شيء غيره" ! تبّا لهذه الأذهان المظلمة)، فحتى مع إثبات الوقت والحكمة فلا جواب عن التغيّر في ذاته، ومشيئته سبحانه تفعل في علمه وخلقه (أو "غيره" حسب الاصطلاح الشائع وإن كان لا غير على التحقيق) وليس في ذاته، فلم يرد في القرءان أن مشيئة الله تتحكم في ذاته حركةً وسكوناً مثلاً. ثم نقول، يتحرّك أين؟ إن قالوا بإثبات الحركة في مقام "كان الله ولا شيء غيره" فقد ادعوا محالاً مطلقاً لا يُعقَل لا بالعقل الفلسفي ولا بالعقل المادي ولا بقدر مشترك ولا بلغة عربية ولا بلغة أعجمية، إذ الحركة انتقال من مكان إلى مكان أو انتقال في حدود مكان. وإن قالوا

بإثبات الحركة بمعنى أنه يتحرك داخل العالَم الذي خلقه، فهذا يناقض قولهم أن الله مباين للعالَم خارج عنه منفصل عنه وليس الخالق في شيء من خلقه، فتكون الحركة عند ذلك انتقال من خارج العالَم بكلّه أو ببعضه إلى داخل العالَم الذي خلقه أو حركته داخل العالَم الذي خلقه. فلا مجال لإثبات حركة الله خارج العالَم إذ لا مكان هناك، ولا مجال لإثبات حركته من خارج العالَم إلى داخله حتى على قاعدة الحشوية لأنهم ينفون حلول الله في العالَم، وإن قالوا بأن الحركة ليس انتقالاً بالذات فقد نسفوا معنى الكلمة مع الإبقاء على لفظ لا شيء تحته فكان قول "حركة" مثل قول "فرتكة" كله هواء بلا إنباء. طبعاً هذا كله على قواعدهم هم.

وكذلك مثلاً صفة العلم. يزعمون بأن الله تعالى له علم حادث، فهو يعلم ما يحدث في العالَم حين يحدث وإن كان يعلم ما سيحدث من قبل أن يحدث، لكن علمه بما هو كائن غير علمه به قبل أن يكون. أقول: هذا فيه أوّلاً نسف لواحدة سمة الله، فإن جاز تعدد العلم فقد جاز تعدد الذات الإلهية، فإن "القول في الصفات كالقول في الذات" حتى عند الحشوية وإن كانت هذه قاعدة أخرى من قواعدهم التي تحتمل الحق والباطل لكن حتى حقّها لا يلتزمون به على الحقيقة. ثانياً هذا فيه توقّف صفة الله على غيره وهو ينسف قاعدتهم الثانية التي أقرّوا بها، فإن إلههم لا يكتسب معلومة أن الشمس مشرقة مثلاً أو فلان صلّى الفجر إلا بعد أن تشرق الشمس فعلاً ويصلّي فلان الفجر، فهذه معلومة جديدة اكتسبها إلههم بعد أن لم تكن بعينها في علمه، فعلمه قابل للزيادة، ولا يقبل الزيادة إلا وهو قابل للنقصان من قبل، فإن الشيء لا يقبل الزيادة إلا إن كان ناقصاً، وذات تقبل الزيادة والنقص تماثل ذوات المخلوقات في واحدة من أخصّ خصائص المخلوقات، كما قال تعالى مثلاً في علم النبي "قل رب زدني علماً" وقال في أجنحة الملائكة "مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء"، وقال في العهد بين البشر " لم ينقصوكم شيئاً"، فهؤلاء الحشوية جعلوا علم الله قابلاً للزيادة والنقصان، والعلم صفة الذات وزيادة العلم تؤثر في الذات بالضرورة، بالتالي تكون ذات الله قابلة للزيادة والنقصان بحسب معلوماتها، ومعلومتها بحسب مخلوقاتها، ومخلوقاتها تحدث شيئاً بعد شيء، بالتالي الله تعالى لا يعلم ذاته من جميع جهاتها أبداً لأنه يتغيّر بتغيّر مخلوقاته فهو إلى الأبد غير متحقق بالكمال المطلق حتى بعلمه بما في علمه، يعني إلههم لا يعلم ما في علمه هو نفسه من الآن بل يوجد جزء من علمه لا يزال يتجدد بتجدد الحوادث إلى الأبد، وبما أنه عند شيخ الحشوية وأتباعه الحوادث لا أول لها فهذا يعني أن إلههم أزلاً وأبداً لا يعلم حتى محتويات علمه هو، بل لا يزال يزداد علماً شيئاً بعد شيء أزلاً وأبداً. فإذا كان "القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر" وهي قاعدة أخرى لهم من جنس ما مضى، فهذا يعني تجويز حمل كل صفات الله على أنها تزداد وتنقص أزلاً وأبداً، وبما أنه "ما يجوز لله يجب له" كما يقرّون، ويجوز زيادة

صفات الله وإثبات النقص فيها أزلاً وأبداً فيجب لله ذلك، بالتالي يجب أن لا يكون الله كاملاً أبداً في صفاته، وبحسب "القول في الصفات كالقول في الذات" فيجب أن يكون الله لا يكمل في ذاته أزلاً وأبداً، فيكون مثله مثل العباد تماماً، بل لعل بعض العباد أكمل من إلههم لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال "كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أربعة" فكل هؤلاء الرجال والنساء قد كملوا، وإله الحشوية لا يزال يتكامل ! ولا أدري ما قيمة دعاء النبي والذين معه يوم القيامة "ربنا أتمم لنا نورنا" إذا كان الإله عند الحشوية هو نفسه يلزم أنه غير تام بعد بل يستحيل له التمام لأنه يجب له الزيادة في الصفات وبالتبع بالذات أزلاً وأبداً. فتبّا لهم سائر الدهر على هذا الفكر والكفر.

دعوى: الموجود في الخارج إنما هو الخالق والمخلوق، والذهن يعرف قدراً مشتركاً بينهما لا تحقق له إلا في الذهن.

جواب: هذا من فروع التثليث، الذي هو نفسه من ثمار التجسيم، "كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم". فحاصل ما عند هؤلاء هو أن الموجود ثلاثة، الخالق والمخلوق والذهن، لأن الذهن يتضمّن أمراً ليس هو عين الخالق في الخارج ولا عين المخلوق في الخارج بين بينهما. وهذا نفس قول أهل التثليث من النصارى، فالأب هو الله وهو الأصل، والابن لا يزال مع الله تماماً كما قال شيخ الحشوية بحوادث لا أول لها أي لم يزل مع الله مخلوقات وعوالم من الأزل فلا يزال يخلق عالماً ويفني عالَماً، فكما أن الأب نسبة للابن والابن نسبة للأب فلا يكون أحدهما إلا بالاخر مع إثبات التغاير بينهما، فكذلك هؤلاء قالوا بأن الخالق لابد له من مخلوق أزلاً يكون معه مغايراً له مبايناً له. ثم قال النصارى بالروح القدس، الذي هو ثالث إما نتج عن الأب وإما عن الأب والابن معاً، فكذلك هؤلاء ينتهي قولهم إلى مثل هذا، وهو إما أن يجعلوا الذهن مخلوقاً لله كما أن العالَم مخلوق لله، وإما أن يجعلوا الذهن منسوباً لله والعالَم معاً باعتبار أنه يأخذ من هنا ومن هنا باعتبارين، فلابد أن يرجع قولهم إلى شبه قول النصارى المثلّثة.

الحق أن الوجود ليس إلا واحداً وهو الحق "الواحد القهار" الذي لا غيره ولا معه شيء أزلاً وأبداً. وعلمه وخلقه شؤون ذاته، وذاته واحدة، فلا تنكسر ولا تنعدم ولا تبطل ولا تتأثر وحدته الذاتية أدنى تأثر بكل معلوماته وكل مكوّناته ومخلوقاته.

كيف يُعتَبَر العالَم والذهن مغايران لله تعالى إذا كان الأصل هو "كان الله ولا شيء غيره" والحق هو {الأول والآخر والظاهر والباطن}، وهو الحي القيوم، الذي له كل سمة جميعاً من القوة والعزة وكل سمة أخرى، والذي لا يقوم شيء إلا به، ولا يستقل عنه شيء، وأعمق ما

يُعرَف به العالَم أنه معلومات لله، وعلمه تعالى ليس غير ذاته. ومَن ادعى أن علمه غير ذاته فإما أن يقصد المغايرة الحقيقية فيكفر باعتقاد أن ذات الله غير عالمة وخالية من العلم وتكتسب العلم من غيرها، وإما أن يقصد المغايرة باللفظية فيكون كاذباً أو غافلاً لا يعرف أننا في مقام معاني لا مباني، وإما أن يقصد المغايرة الذهنية فيكون جاهلاً لتصوره خلاف الحق مع إقراره بالحق أو غافلاً لا يعرف أننا في مقام الحقائق العقلية لا الاعتبارات الذهنية الوهمية.

"الله فقط".

دعوى: كل كمال للمخلوق بشرط أن يكون من الكمال الممكن الوجود وبشرط أن يكون لا نقص فيه بوجه، فالخالق أولى به.

جواب: أوّلاً، هذه القاعدة الكبرى عند شيخ الحشوية ليست من القرءان، ولم ينطق بها رسول ولا صحابي ولا حتى السامري، لكنها اختراع محض وبدعة جهنمية. هذا وهو يزعم أنه لا يقول إلا ما قال به الله ورسوله.

ثانياً، الكمال لا يُنسَب في القرءآن إلا لما يجوز عليه النقص. "عشرة كاملة" "لتكملوا العدة" "أكملت لكم دينكم" (قال فيها عمر: ما كمل شيء إلا نقص) "حولين كاملين" في الرضاعة، "ليحملوا أوزارهم كاملة". فهذه الموارد الخمسة التي ورد فيها الكمال في القرءان، كلها تتعلّق بالخلق والأمر وشؤونهم دنيا وآخرة، ويتعلّق الكمال بالكميات والكيفيات الخلقية حصراً. ولم يُنسَب الكمال لله في القرءان مطلقاً، لأنه سبحانه ما فوق الكم والكيف في الحقيقة. فلا هو عدد ولا سماته ذات كم وكيف، ولا هو قابل للنقص أصلاً و فرعاً.

ثالثاً، هذه القاعدة من ثمار شجرة التشبيه، لأنها تبدأ من الخلق لتعرف الخالق قياساً عليه مع محاولة ترقيع وتنظيف صفات المخلوقات بالقدر الذي يُرضي قلوب المشبّهة المظلمة وعقولهم الكدرة لتُنسَب للخالق بعد ذلك، فمن نفس القاعدة تعرف أنهم يجهلون الله ويرمون في عماية ما يأخذونه من صفات المخلوقات وينسبونها إلى الخالق سبحانه. فعند هؤلاء العالَم مشهود والله غائب، وعند العرفاء الله هو المشهود والعالَم هو الغيب الذي لا نعرفه لولا الله. وهذا فرق ما بين الجاهل والعالِم، العالِم يعرف الله وبمعرفته يعرف العالَم الذي خلقه.

رابعاً، لا توجد صفة مطلقاً للمخلوق يمكن وصفها بأنه لا نقص فيها بوجه. وهذا يقرّ به في رسالته الأكملية حتى شيخ الحشوية إذا دققت في كلامه تجد ذلك، حتى العلم والقدرة يقرّ بأنها في المخلوقات فيها نقص وهو مصيب في ذلك. فإذا كان هذا حال العلم والقدرة، فمن باب أولى ما سواها من الصفات العينية والمعنوية التي ينسبها للخالق جهلاً بالحقائق وجرأة على التشبيه. بالتالي يستحيل تطبيق القاعدة فعلياً.

خامساً، الكمال "الممكن الوجود" لا يُنسَب لله، فإن الله واجب الوجود بذاته لذاته، ولا شأن له بالممكنات لا أصلاً ولا فرعاً. أما "لا أصلاً" لأنه لا توجد ممكنات على التحقيق، بل حتى شيخ الحشوية نفسه يقرّ بأن الموجود في نهاية التحصيل إما واجب لذاته وإما واجب لغيره. وأما "لا فرعاً" لأن الممكنات عند كل قائل بها إنما هي اعتبار ذهني بل واعتبار قاصر من وجه، وأقصى ما يقصدونه بها عند التحقيق هو ما في علم الله مما يمكن أن يظهر في خلق الله بإرادة الله، بالتالي حقيقة كل ممكن هي حقيقة واجبة من حيث علم الله بها أزلاً، وإن كانت ممكنة باعتبار قابليتها للظهور في ساحة الخلق والتكوين والحدوث العالمي. أما شيخ الحشوية، فإنه وضع هذا الشرط-على عادته في وضع قواعد عقائده بعد الفراغ السابق من تقرير العقيدة التي يريد إثباتها بالجدل بل بالمراء-من أجل أن يرد على مَن ينسب لله كمالات يدعي هو أنها كمالات ممتنعة الوجود أصلاً خصوصاً من أهل التنزيه العقلي.

سادساً، كل عملية تنظيف لصفات المخلوقات لمحاولة نسبتها لله لجعلها تخلو من كل نقص بكل وجه من وجوه النقص، هي هي العملية التي مكن القيام بها لإثبات كل الصفات العينية والمعنوية لله تعالى بلا استثناء. فإن نسب لإلهه العلم والقدرة فيجوز نسبة الشهوة والخوف أيضاً، وإن نسب لإلهه اليد والعين فتجوز نسبة الخرطوم والجناح والفرج. وكل دعوى أن هذه الصفات تقتضي النقص هي نفس الدعوى هناك، وكل ما يجيب به في مورد نجيب به إلزاماً له في الموضع الآخر، ولا مخرج له من ذلك. فإن نهاية ما يقوله في "النقص" هو أنه متضمن للافتقار، كأن يقول بأن إثبات الأكل فيه إثبات افتقار لله للمأكول. لكن نقول: والعلم فيه افتقار إلى المعلوم، والسمع فيه افتقار إلى المسموع، ثم قولكم بأن الله يحدث فيه علم وسمع بحسب المعلوم والمسموع في العالَم الخارجي هو عين الأكل باعتبار النفس، ثم نقول في آخر الأمر أن الأكل منسوب له مع نفي معرفتنا بالكنه والتكييف. فإن هرب من هذا الإلزام العقلي إلى النصوص، رددناه إلى البحث العقلي الذي هو الأصل في العلم بالله وهو أصل النصوص ذاتها والأصل الذي به تُفسَّر النصوص حتى عنده فإنه يناقش ويجادل ويصول ويجول أيضاً بدعوى أن "صريح المعقول" لا يخالف "صحيح المنقول". ثم هو نفسه يقرّ بجواز نسبة أشياء إلى الله ونفيها عنه وإن لم ترد في ظاهر النصوص، بل لصحّة معانيها ووجود أدلة عقلية صحيحة عليها، فما نحن فيه من هذا القبيل. ثم إن التزم حرف النصوص، فليس في حرف النصوص من قرءان وسنة إثبات ما أثبته ولا نفي ما نفاه عن الله في مجادلته خصومه، بل هو نفسه يقرّ بذلك في مواضع كثيرة مثل خلو القرءان والسنة من إثبات الجسم لله أو نفيه عنه، أو إثبات أن الله يتكلم بحرف وصوت أو نفي ذلك، فليكن كذلك وليسكت عن الكل، فإنه لم يرد في قرءان ولا سنّة نبوية أن الله تعالى يتحرّك ويسكن، ولا تحل فيه الحوادث وتقوم به الأعراض، ولا

أنه محسوس أو جسم. لكنه الهوى المحض، يأخذ بظاهر النصوص حين يشتهي، ويأخذ بمفهوم النصوص حين يشتهي، ويترك النصوص بظاهرها ومفهومها ويتمسّك بما يراه دليلاً عقلياً حين يشتهي. وهل التشبيه إلا شهوة النفس الأمّارة المتردّية في أمّها الهاوية، "إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى" "قُتل الخرّاصون. الذين هم في غمرة ساهون".

سابعاً، حتى عند شيخ الحشوية قاعدة أن للخالق صفات تختص به لا يشاركه فيها مخلوق، وللمخلوق صفات تختص به كذلك. نقول، نعم لكن هذا بعض الحق مع قصور في العبرة. البعض الآخر هو أن كل سمات الوجود هي على الحقيقة لله تعالى، فالعلم لله ومختص به على الحقيقة، "الله يعلم وأنتم لا تعلمون"، والقوة لله "القوة لله جميعاً"، وهكذا في كل سمة حسنى أو "صفات كمال" حسب الاصطلاح الشائع. فكما أن الألوهية مختصة بالخالق، فكذلك كل صفات الكمال مختصة بالخالق. وأما كيفية فهم نسبتها للمخلوق، فهذا أمر بحد ذاته يحتاج إلى تفسير لا يتناقض مع اختصاص الخالق بها على الحقيقة. فلا يكفي أن تقول "الآية تقرر ثبوت العلم للخلق كقوله العلماء ويعلمكم الله، وهكذا في بقية الصفات الكمالية، بالتالي لابد أن تكون حقيقة في المخلوق بنحو لا يماثل حقيقتها في الخالق". فهنا يدعي البعض أن قدراً مشتركاً معنوياً قائم بين الخالق والمخلوق، ويدعي البعض الآخر أن حقيقة هذه الصفات في الله غير حقيقتها في المخلوق وإنما الاشتراك في أحكام هذه الصفات ولوازمها فقط. فأما الفريق الأول فمشرك صريح، وأما الفريق الآخر فمشرك بالتلميح فضلاً عن السفسطة وادعاء لغو بل الإضلال المبين للبيان الإلهي فكأن الحق سبحانه ضاقت به العبارة حتى نسب لمخلوقاته صفات ذاته كالعلم والقدرة والإرادة والمشيئة مع أنه لا يريد هذه الأمور على الحقيقة، وأما السفسطة فلأنهم يدعون إمكان الاشتراك في الأحكام واللوازم بدون اشتراك في الحقائق التي الأحكام واللوازم إنما هي فروع لها أي يدعون إمكان الأثر الحقيقي بدون سبب حقيقي، مع كونهم بالضرورة يُسلّمون بنوع ما من القدر المشترك بين الخالق والمخلوق. فهنا تجد الحشوي والأشعري في غُرف مختلفة من دار واحدة وبينهم ساحة مشتركة. المهم هنا والقدر المشترك الذي يمكن أن يقرّ به الكل مع أدنى إنصاف هو أن تفسيرهم لنسبة صفات الكمال للمخلوقات هو هكذا أي مجرّد تفسير منهم لها، فالأمر نظري غير ضروري، ونظرية القدر المشترك أو الاشتراك في الأحكام واللوازم مع الاختلاف في الحقيقة، أو غير ذلك من النظريات هي نظريات لا يمكن ادعاء أنها بالبداهة ولا بالنص الظاهر مقتضى الحق، فهذا أقلّ الإنصاف. فنحن وهم نقرأ نصاً يقول "العزة لله جميعاً"، ثم نقرأ نصاً يقول "لله العزة ولرسوله وللمؤمنين" و "أعزّة على الكافرين"، فمرّة يحصر العزة لله ومرّة

ينسبها لرسوله والمؤمنين، فما حقيقة هذه النسبة الثانية؟ هنا أقوال مختلفة لكنها على أقلّ تقدير نظرية احتمالية. أما نحن فنقول بنسبة التجلي في المرائي، والعبد فقر محض لا حظ لنفسه من تلك الأسماء الحسنى، ومثلها كالشمس في كهف مظلم بنفسه فيضيء بقدر ما يقبله من ضوء الشمس فيتقيّد ضوء الشمس من حيث ما أشرق به وليس سعته الذاتية، ولا قدر مشترك بين الشمس والبيت في الضوئية فإن الضوء كله للشمس بالحقيقة، ولله المثل الأعلى، ومثلها أيضاً المرآة لا حظ لها في وجه يوسف الناظر فيها ولا يُنسَب لها حقيقةً وإن ظهر بها بحسب سعتها وصقالتها ونظافتها، ومن القرءان "أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها" فالوادي لا ينتج الماء بل يقبله والوادي يقبل من الماء بحسب سعته هو لا بحسب كمّية الماء الموجودة في السماء. والأمثال كثيرة والمعنى المعقول واحد، وأصله أن الله هو الواحد القهار ولا ملك لأحد لأدنى من مثقال ذرّة في الوجود كلّه إذ الملك كله لله والأمر كله لله وليس لأحد من الأمر شيء، "لمن الملك اليوم لله الواحد القهار" كان ولا يزال الأمر كذلك أزلاً وأبداً على الحقيقة ما ظهر بالصورة فضلاً منه سبحانه.

ثامناً، الاحتجاج على تفسيرك للنص بذكر لفظ النص فقط مع أن مَن تنازعهم يعرفون النص ولهم تفسير آخر له، هو مصادرة منك على المطلوب. ولا تنازع في اللفظ حين يكون الكلام في المعنى. كلاهما من عادات شيخ الحشوية، يقول "يدل عليه الشرع" في معرض الاستدلال، والحاصل أنه يصادر على المطلوب ويتعلق بالألفاظ في معرض المعاني. ومن ذلك الادعاء بأن الحركة ثابتة لله بالشرع، أو كذا وكذا ثابت لله بحسب الكتاب والسنة، أو ليس في كتاب الله نفي الجسمية عنه ولا إثباتها له فهذا نزاع لفظي وما قبله مصادرات. مع التنبيه إلى أمر آخر، وهو أن قوله بأن الكتاب والسنة لا يثبتان ولا ينفيان الجسمية عن الله مثلاً، هو بحد ذاته طعن في الكتاب والسنة، لأن الجسمية إما منسوبة لله بمعنى صحيح وإما غير منسوبة له مطلقاً، ولا يعقل أن يكون كلاهما حقاً، فإن خلا النص الإلهي والنبوي عن كلاهما فهو نقص قاصر عن البيان قصوراً فاحشاً في مسائل ضرورية كبرى، وتعرف أهمّيتها أيضاً بحسب إقرار شيخ الحشوية بأهمّية هذا وأنه من مباحث التوحيد وأن مَن كتمه فقد كتم دين الله واستحق لعنة الله كما تجده في وعظه الأجوف لخصومه في كتابه التسعينية مثلاً، فليكن، إذن قد اعترف بخلو القرءان والسنة عن إثبات ونفي اللفظ أم المعنى؟ إن قال بإثبات المعنى بلا لفظ فهو باطني محض، ثم كيف عرف المعنى بدون وسيلة اللفظ أم له وحي خاص؟ ثم لماذا يُثبت هو اللفظ إن كان النص الإلهي والنبوي جاء على زعمه بإثبات المعنى دون اللفظ فهذه مخالفة بل معاندة للنص الإلهي وطريقته. وإن قال بإثبات اللفظ لا معنى، كان لغواً ولم يقل به أحد. وإن قال بإثبات اللفظ مع المعنى، فقد ناقض نفسه وهو لا يقوله. فلا يبقى عنده إلا أن النص

أثبت أو نفى معاني، لكن لم ترد الألفاظ، فجاء هو من كيسه ووضع الألفاظ المناسبة لتلك المعاني التي انعدمت في النص، فلعله يستدرك على إلهه، ولم لا، لعل هذه من الفوائد العلمية التي يكتسبها إلهه بالنوع الثاني من علمه الذي يستفيده من خلقه ! وسبحان الله رب العالمين.

...

ما معنى {الذات لا تفتقر إلى الصفات} ؟

١-الذات إما الصفات عينها وإما الصفات غيرها. فإن كانت غيرها، فالغيرية إما في العقل فقط مع إثبات العينية في الواقع، وإما الغيرية في العقل والواقع معاً. الذات التي الصفات الكمالية عينها هي ذات الله كما يعرفها العارفون المحققون. والذات التي الصفات غيرها في العقل وإن كانت عينها هي ذات الله بحسب اعتقاد الذهنيون القاصرون. والذات التي الصفات غيرها عقلاً وواقعاً هي ذات العباد كلهم الفقراء لإقامة ذواتهم وصفاتهم إلى الحي القيوم.

٢-الذات بحد ذاتها من دون صفات، هل كاملة أم ناقصة؟

إن كاملة، استغنت عن الصفات.

إن ناقصة، فهو كفر بالله واعتقاد الافتقار إلى الصفات.

تنبيه: إن قلنا بأن ذات الله غير صفاته في العقل وهي عين صفاته في التحقق، فلابد من تغيير حكمنا العقلي واعتبار الذات عين الصفات، فإن العقل الذي لا يطابق تصوره ما يحكم العقل ذاته عليه بأنه المتحقق في الوجود فهو عقل جاهل وحكمه جائر.

فالقول بأن صفات الله "لا هي هو ولا هي غيره" لابد من تفسيره، لأن "لا هي هو" إن قُصد به "لا هي هو في العقل فقط" وإن كان "هي هو" في الواقع، لزم تغيير حكم العقل وإبطال قول "لا هي هو". وإن قصد به أن الصفات واقعياً "لا هي هو"، فإن مجرّد تصحيح هذا الحكم يكفي لإثبات افتقار الذات إلى الصفات، وإثبات إما الوجود المستقل للصفات أو كون الصفات قائمة بذات غير ذات الله يستفيدها الله من تلك الذات، فالأول يضاد العقل بالإجماع لأن الصفات لا تقوم بذاتها كما لا تقوم الأعراض بلا أجسام ولا يُعقَل صفات معلّقة في العماء بلا ذات تقوم بها مطلقاً، والرأي الثاني يجعل الإله الحق هو تلك الذات التي لها الصفات بالحقيقة واستفادها الله تعالى منها فهو كفر على كل وجه وشرك.

٣-الذات ولو في العقل غير الصفات:

أ.هذا الكلام يصح لكن ليس في الذات. لأن من الصفات الوجود والحياة والحق. ولا يمكن تصور وجود ذات بغير هذه الصفات ولو صفة الوجود والحقانية، بل ولا في الذهن إذ لإثبات الذات ولو في الذهن لابد من الاعتقاد بالوجود الذهني للذات فهو نوع إثبات لها على أقل تقدير. أما في ذات الله، فيستحيل تعقل ذاته بدون الصفات أصلاً، لأن الحاصل من كلمة " الذات" حينها سيكون عدماً بحتاً، فكأنك تقول: ذات بدون وجود ولا حياة ولا تحقق ولا قيام ولا قدرة ولا علم ولا إرادة. فمثل هذه الذات تم نفي وجودها بمجرّد نفي صفة الوجود عنها.

ب.مَن أثبت ذات الله وآمن بوجودها، ونفى الصفات، يصح إيمانه ولو بالحد الأدنى من الإيمان ولا يستوي واقعاً هو والملحد والمشرك الذي يعتقد تعدد ذوات الآلهة. لكن مَن نفى الذات لا ينفعه إثباته الصفات بل لا يُعقَل أصلاً هذا على أي وجه معتبر في الإلهيات، اللهم إلا أن يُثبت الصفات كالعلم والقدرة كصفات ينتزعها ذهن الإنسان مما يراه في الكائنات الطبيعية بأنواعها المختلفة فيثبت وجود الصفات كاعتبارات ذهنية بشرية فقط، فهذا إنسان أثبت الوجود للصفات وإن نفى وجود ذات الله تعالى، فهو كافر عند كل المسلمين والمؤمنين بنفيه ذاك.

ج.قاعدة "القول في الصفات كالقول في الذات" تصح حتى عند الحشوية، لكن لا يصح عكسها عند الجميع، أي لا يصح "القول في الذات كالقول في الصفات"، فإننا نثبت تعدد وتمايز الصفات ولو في العقل فقط، لكن لا تعدد ولا تمايز ولو عقلاً في الذات. أي يصح أن نقول أن صفة العلم غير صفة الإرادة وتتميّز عنها ولو في عقلنا، لكن ليس في عقلنا أي تمييز وتعدد في ذات الله تعالى فلا نستطيع ولو عقلاً أن نقول في ذاته بالأبعاض والكثرة وتمييز جزء عن جزء. تنبيه: الوحيد الذي قد يرد على هذا هو الحشوي الغالي الذي يعتقد بأن ذات الله هي جسم وصفاته هي أعراض جسمه، فيكون للجسم الإلهي عنده أوصاف أعيان كاليد والعين والرجل والوجه، وهذه يصح تمييز بعضها عن بعض وإثبات التغاير بينها ولو عقلاً. وقد يكون لقوله وجهاً باعتبار عالَم المثال والتجلي في الصورة، لكن لا يصح ذلك القول من جهة الحقيقة المتعالية للذات، كلامنا عن الذات في تعاليها.

د-ورد تأويل بعض الصفات نصّاً، كحديث "مرضت فلم تعدني" أو عند بعض الصحابة والتابعين وهو مذهب جماهير علماء المسلمين بل ولا شيخ الحشوية الأكبر خلا منه حيث أوّل " في السماء" بأنه العلو وأوّل "ذا الأيد"بأنه القوة. لكن لا تأويل للذات الإلهية إلا بالإلحاد الصرف كحمل اسم "الله" على أنه مجرّد دال على العقل الأول أو الإمام الشيعي حملاً مطلقاً بحيث لا يدل على الذات الإلهية أصلاً. فلمّا صح التأويل في الصفات ولم يصح في الذات، تبيّن أن الذات غير الصفات.

هـ-العلم بالذات قائم ومباشر وبسيط، لكن العلم بالصفات لا نهاية له لأنه لا نهاية لها كما في حديث "بكل اسم هو لك سمّيت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علّمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك"، فالأسماء-على فرض حمل مفهوم الصفات على أنه مساوٍ في الحقيقة للأسماء الحسنى وهو مذهب سقيم لكن لنجاريه الآن-فإن الصفات تتكشّف شيئاً فشيئاً، وكلما تعلّمت اسماً تعلّمت صفةً لله جديدة لم تكن تعلمها كما لو تعلّمت لأول مرّة اسم الطيب والشافي والطاهر والنظيف والمنتقم والماجد. بل قال النبي صلى الله عليه وسلم أنه سيحمد الله بمحامد في الآخرة لم يكن يعلمها قبل ذلك، الحمد إنما يكون بسمات الحق الحسنى وصفاته العليا. إذن بالإجماع العلم بالصفات يحدث ويتجدد ويزداد إلى الأبد، لكن العلم بالذات الإلهية أمر حاصل دفعة واحدة فإما تعلمها وإما لا تعلمها، وإما تؤمن بها وإما لا تؤمن بها، فلا يزداد نفس العلم بالذات شيئاً من الآن وإلى الأبد، لأن تغيّر العلم بها أو تغيّر إثباتها لا يعني إلا الجهل بها ونفيها وهو كفر. فهذا أيضاً يدل على التغاير بين الذات والصفات.

٤-أثبت الله لنفسه الألوهية بالوحدة والحصر المطلق فقال "هو الله لا إله إلا هو". لكن الصفات حتى صفة الربوبية فما دونها قد أثبت معناها لعباده. فقال في الربوبية يوسف رسول الله " ارجع إلى ربّك" ورب رسول الملك هنا هو الملك. وقال في الحياة "لا يستوي الأحياء". وقال في العلم "من عباده العلماء". وقال في القدرة "قبل أن تقدروا عليهم". وقال في الإرادة " تريدون". وقال في المشيئة "تشاؤون". وقال في القوة "ذو قوة". وهكذا في بقية الأسماء. فباستثناء اسم الألوهية، كل الأسماء منزلة على العباد بدرجات مختلفة، "هم درجات عند الله" لكن الله تعالى هو بالحقيقة "رفيع الدرجات". بالتالي خاصّية الذات هي الألوهية، وإن كانت كل الأسماء الحسنى لله بالحقيقة وحده، لكن الله نزّل منها بقدر ما يشاء على عباده وتجلى بها لخلقه، وهذا أمر منصوص ومعقول ومحسوس. فالله هو الرب "رب العالمين" "لا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله". والله "هو الحي لا إله إلا هو" فالحياة سمته الذاتية وحده. وفي العلم "الله يعلم وأنتم لا تعلمون"، وفي المشيئة "ما تشاؤون إلا أن يشاء الله"، وهكذا لا قدرة لمخلوق لولا إقدار الله له بدليل عجزهم يوم يسلبهم ذلك كما في أصحاب النار الذين يريدون أن يخرجوا منها فيعجزون "لا يقدرون على شي مما كسبوا".

بالتالي، القرءان فيه إثبات الألوهية تنزيلاً وتأويلاً لله تعالى وحده. لكن فيه إثبات معاني الأسماء الحسنى للخلق تنزيلاً لا تأويلاً، وصورةً لا حقيقةً، ومجلى لا مُتجلياً، والتأويل والحقيقة والمتجلي بها هو الله تعالى وحده لا شريك له.

فلابد إذن من تمييز مقام الذات الإلهية، ودرجات العباد الذين لهم بإذن الله وفضله قدر من معاني الأسماء الحسنى كما سبق. فالأول هو شأن بالذات. والثاني هو شأن الصفات. بالتالي الذات غير الصفات بهذا الاعتبار، وليس غيرية الحقيقة إذ لا صفات ولا نفوس تتجلى بها هذه الصفات لولا الله تعالى بالحق.

لكن ما هي ذوات العباد الذين هم في ظاهر الدرجات؟ الذات لا تُعقَل للعبد أصلاً من حيث الحقيقة، ولا تُعقَل نسبة الصفات الحسنى له. لأن الذات شيء قائم بنفسه، والحق أن لا عبد قائم بنفسه والكل قائم بالله. ونسبة الصفات إلى ذات لابد لتحققها من نوع مناسبة، ولا مناسبة بين صفات الحق الذاتية وخصائصه الألوهية وبين العبد الذي هو حسب الفرض فقر محض. فأعظم سرّ في الوجود ليس وجود الله فإنه الظاهر الباطن ولا معرفة كنه ذاته تعالى فأنه النور الحق المبين، لكن أعظم سرّ هو كيفية وجود العباد وظهورهم بهذه الصفات. "قل أنزله الذي يعلم السر في السموات والأرض إنه كان غفوراً رحيما". الله أظهر من أن يكون سرّاً، لكن العبد هو الغيب الذي لا يُعقَل تحققه ولا يمكن تحققه مع الله أصلاً.

الأمثال لا تصلح لإثبات حقيقة سر الخليقة. لأن كل الأمثال مبنية على اثنينية ومسافة بينهما، بينما الله تعالى واحد ولا مسافة بينه وبين شيء إذ لا شيء غيره ولا شيء معه. "لا تضربوا لله الأمثال". وأما تقريب المعنى بالأمثال ممكن، مع تذكّر الفارق الحقيقي بين المثل والممثول. فأين نور الله من نور المصباح في المشكاة، وأين سبع سنين من سبع بقرات، ومن هنا يصح قول "ما لا يُدرَك كلّه لا يُترَك كلّه".

الأمر المقطوع به هو أن الله هو الحق المبين، وهو رفيع الدرجات، وله الأمر كلّه ويتنزّل بقدر ما يشاء كما يشاء، وهو الواحد القهار.

...

يقول الأشاعرة ما حاصله: إن الله قدير في الأزل بمعنى أنه قادر على الخلق إن شاء وليس بمعنى أنه خلق فعلاً في الأزل على الدوام لأن الله "هو الأول والآخر" فلابد أن تكون الحوادث لها أول ولا شيء قبل الله وكان الله ولا شيء غيره ولا شيء معه فلو أثبتنا أن الله يخلق في الأزل لكان الله لم يزل معه شيء وغيره شيء.

أقول:

١-لابد من التمييز بين رتبة الذات الإلهية ورتبة المكونات والمخلوقات. الحديث الشريف "كان الله ولا شيء غيره" و "لا شيء معه" إنما هو في رتبة الذات وليس رتبة المخلوقات. وهكذا جاء في القرءان نفي الغيرية والمعية عن الآلهة تحديداً، "أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون" "ما كان معه من إله". أما المخلوقات، فهي ليست غيراً ولا مع الله لا أزلاً ولا الآن ولا أبداً.

٢-قدرة الله على الخلق ثابتة أزلاً، فما المانع من تفعيلها أزلاً؟

إن كان هناك مانع للتفعيل، فلا تثبت قدرته الأزلية أصلاً وقد فرضناها ثابتة، لأن وجود المانع من تفعيل القدرة هو عين حد القدرة بل عدمها في الحقيقة.

إن لم يكن هناك مانع للتفعيل، فلا يجوز نقض التوحيد واعتبار الإيمان بالله مدخولاً في حال اعتقد الإنسان أن الله شاء أن يفعّل قدرته على الخلق أزلاً فخلق ما خلق فعلاً.

٣-قدرته تعالى ثابتة، لكن اعتقاد تفعيلها أزلاً لا يعني أنه تعالى يخلق بلا مشيئة ولا اختيار، كما أنه الآن سبحانه يخلق بمشيئة واختيار، فلا فرق بين هذا وذاك. فإثبات الخلق أزلاً لا يعني نفي الإرادة الإلهية أزلاً، لأن الإرادة تخصيص بعض ما في العلم الإلهي ليتم خلقه، وهذا حاصل، كأن يخلق ولو شيئاً واحداً على الأقل، فعلم الله لانهاية له.

أما الاعتقاد بثبوت الإرادة فقط حين تتغيّر من العدم إلى الوجود، أي لابد من عدم إرادة الخلق ثم وجود إرادة الخلق حتى نعتقد بأن لله إرادة في الخلق، فهذا فيه إشكالات كثيرة، منها إثبات الحد والعدم في إرادة الله وذاته.

٤-الرد على الاستدلال بقوله "الأول والآخر". إذا كان الأول يعني عندكم أنه لم يكن هناك خلق وكان الله وحده بلا خلق فيصير "الأول" بهذا الاعتبار فقط، فيلزم عنه أمور:

منها، أن الله لا يكون "الآخر" إلا حين لا يوجد خلق أيضاً، بالتالي لا يكون الله تعالى الآن هو "الآخر" كما قال عن نفسه، لأن الخلق متحقق الآن، بل سيبقى الخلق برزخاً وآخرةً خالدة فيمتنع وصف الله بأنه "الآخر" ويبطل هذا الاسم ويجب تكذيب القرءان في وصفه الله الآن بأنه "الآخر".

ومنها، الادعاء بأن هذا العالَم هو أول عالَم خلقه الله، أي في الأزل إلى الوقت الموهوم الذي خلق الله في هذا العالَم لم يخلق الله شيئاً مطلقاً، وهذه دعوى لا يوجد ما يثبتها في القرءان، وإن قلنا إنصافاً أنه لا يوجد تصريح بنفيها أيضاً في القرءان. لكن نحن لا نحتاج إلى نص صريح في إثبات حقيقة الاسم الإلهي وما نعقله من حقائق، فمعنا النصوص المعززة لهذا المعنى ولو كانت دلالتها ليست يقينية من كل وجه، وأما الادعاء بأن الله لم يخلق أصلاً إلا هذا العالَم الذي نحن فيه فهي دعوى عريضة جدّاً بدون أدنى بيّنة صالحة. وأقصى ما عندهم هو قوله "هو الأول والآخر" وكما رأينا سابقاً أن تفسير الأول بمعنى الموجود بلا خلق وقبل الخلق، يوجب أن يكون ضدّه وهو الآخر له نفس المعنى المقابل وهو أنه الموجود بلا خلق وبعد

الخلق، فلا يكون الله الآن هو الأول والآخر لأن الخلق قائم الآن إلا أن ينكروا تحقق الخلق الآن أصلاً وإنكارهم دليل بطلان إنكارهم لأنهم من الخلق "بل أنتم بشر ممن خلق".

ومنها أن الأشعرية يضطرون إلى التطابق مع التيمية الذين ينكرون عليهم قولهم بأن الله يكتسب صفاته من خلقه ويتكامل بهم. فإن القول بأن الله لا يسمّى الأول إلا لأنه كان قبل الخلق، وبالتالي لا يسمى الآخر إلا بعد فناء الخلق، يعني أن الخلق هم الذين تسببوا في صدق نسبة الاسم لله تعالى فاكتسب الله منهم اسمي "الأول والآخر".

ومنها الادعاء بأن الله تعالى في عرض سلسلة الحوادث حتى يكون "الأول" بمعنى قبل نشوء سلسلة الحوادث، ولا "الآخر" بمعنى بعد آخر حلقة من سلسلة الحوادث. وهذا بحد ذاته جهل عظيم بالحق المتعالي سبحانه. الله تعالى هو الأول الذي لا ثاني له، فلو كان في عرض سلسلة الحوداث لكان أول حادث هو ثاني الله. ثم الله تعالى هو الأول في عين آخريته والآخر في عين أوليته، لأن الله أثبت لهويته "الأول والآخر" في آن واحد، بالتالي لا يمكن فصل حقيقة الاسمين عن بعضهما بحيث يكون الأول قائم لكن الآخر مفتقر إلى انتهاء سلسلة الحوادث (على فرض إمكان نهايتها أصلاً "عطاء غير مجذوذ") حتى يكون الله هو الآخر.

٥-أما حديث "لا شيء غيره" و "لا شيء معه"، فلا يمكن أن يُحمَل على حمل الأشعرية. لأن الله تعالى كان أزلاً يعلم كل معلوماته حتى عندهم. فهل معلوماته غيره ومعه؟ علمه عين ذاته سبحانه، والله لا يكتسب معلوماته ولا مقدوراته. فكما أن معلوماته ليست غيره ولا معه، فكذلك مخلوقاته ليست غيره ولا معه. وما الخلق إلا نوع ظهور وتنزّل للعلم وتابع له. "ألا يعلم مَن خلق وهو اللطيف الخبير" "وهو بكل شيء عليم. هو الذي خلق السموات والأرض".

الأشعرية أشركوا العالَم الموهوم أزلاً مع الله، والتيمية أشركوا العالَم المُحدَث أبداً مع الله. لأن كلاهما يعتقد بأن العالَم غير ومع الله، وينقضون الصدق المطلق لقول النبي "كان الله ولا شيء غيره" "ولا شيء معه"، فهو عندهم قول كان صادقاً في تلك الحالة لكنه الآن لا يصدق إذ صار يوجد شيء غير الله ومع الله بالحقيقة.

٦-هل بين حلقات سلسلة الحوادث علاقة سببية؟ يعني أ سبب ب، وب سبب ج، وهكذا؟

إن نعم، فلا خالق. لأن أ سبب ب، وب سبب ج، فأول سلسلة الحوداث يكون هو خالق الكل مباشرة أو بالواسطة، وهذا يناقض ما تقوله الأشعرية أصلاً عن العلاقة السببية بين الحوادث.

إن لا، فلا ترتّب لكل حلقة على ما قبلها أصلاً حتى يلزم ما يذكرونه. فالله تعالى هو الذي يخلق أ و ب و ج وكل حادث بخلق مباشر بلا واسطة. لكن القول بأن الله هو "الأول" بمعنى أول محدث لسلسلة الحوداث، يوجب الاعتقاد بأنه لا يخلق ثاني حادث إلا بواسطة أول حادث.

إذن "الأول والآخر" لا شأن له بالسلسلة الموهومة للحوادث. فالله "خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل".

...

قال: كنت اسمع تسجيل صوتي لك ، سمعتك تترحم على الشيخ سعيد البوطي. الم يكن من شيوخ السلطان ؟ كان مؤيدا لنظام بشار الطاغية بشدة. ام ان هناك امور ام نسمع بها ؟

قلت:تأييد نظام طاغية، سيئة كبيرة.

نشر العلم والتصوف والشريعة، حسنات كبيرة عظيمة جليلة.

فترحمت عليه للحسنات، والله حسيبه على ما سوى ذلك.

ثم لو كنا لن نترحم على كل شيخ سني يؤيد نظام طاغية، فلن نترحم على الغالبية العظمى منهم، فإنهم عموماً مبتلون بالتشريع لنظام القهر السياسي وغلبة السلاح منذ القدم، مع التعاون مع الحكومات والمشاركة فيها بالقضاء ونحوه في الجملة. فلكل فرقة سيئاتها، وسيئة السنة التبرير والتأييد لأنظمة القهر.

...

معايير الاتباع السليم:

١- عدم سؤال الأجر والشكر من المتبوع.

وهذا في قوله تعالى {اتبعوا مَن لا يسألكم أجراً} مع {إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً} وما اشتهر عن الرسل من قولهم لأقوامهم {لا أسألكم عليه أجراً} ولا {مالاً}، ونحوها من الآيات.

فإذا وجدت إنساناً يدعوك ويشترط عليك مالاً أو شكوراً أو نوع جزاء وتعظيم له، سواء كان مادياً أو معنوياً، حتى يعلّمك الدين والكتاب، فلا تتبعه.

٢-اهتداء الداعي بما يدعو إليه فعلياً.

وهذا في قوله تعالى {اتبعوا..وهم مهتدون} وقول الرسول لقومه {ما أريد أن أخالفكم لما أنهاكم عنه إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت} مع قول الله {اتقوا الله ما استطعتم} وكل ماورد في آيات التوبة والاستغفار، والتي تدل بمجموعها على أن العبرة هي باهتداء الداعي بما يدعو

إليه وعمله به بكل استطاعته وإن خالف وعصى استغفر وتاب وأناب ولم يكابر ولم يخفي خطأه كما قال تعالى لرسوله {وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه}.

فإذا وجدت إنساناً يدعوك إلى رؤية وقيمة لكنه هو نفسه لم يحققها بل ولا يظهر عليه أصلاً أنه مجتهد في تحقيقها في نفسه، فلا تتبعه.

ومن هذا مثلاً الذين يزعمون أنهم من "القرآنيين" في هذا الزمان، ويعظّمون الآراء الحداثية الطبيعية المادية الإلحادية، ويزعمون أن "العلماء" حقاً هم علماء الطبيعة الحداثيين هؤلاء، وخلاصة كلامهم هو تبرير شأن هؤلاء الماديين وإن توسّلوا لذلك بالقرءآن تحريفاً له وعبثاً به، فإذا نظرت في هؤلاء أنفسهم فلن تجد منهم على العموم مَن قد اكتشف قانوناً طبيعياً أو أفلح في المجال الذي يدعو إليه ويعظّمه ويعتبره "العلم" ولا علم سواه. فهو نفسه جاهل بحسب معايير هذا "العلم"، وهو نفسه نكرة عند أهل هذا "العلم" بل حكمه حكم المعدوم المحض عندهم. فأقصى ما عنده هو أن يصول ويجول على المسلمين بتلك الأفكار البتراء، لكنه هو نفسه غير مهتدي بما يدعو إليه ولا في الحقيقة مشتغل به ولا بأي علم نحوه.

٣-منهج محكم مُطّرِد.

قال الله في كتابه {منه آيات محكمات وآخر متشابهات} وقال {لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً}، وقال {سنّت الله ولن تجد لسنّت الله تبديلاً} وقال {فارجع البصر هل ترى من فطور}. فهذه الآيات ونحوها تبيّن أن فهم القرءان فهماً معتبراً لابد أن يُبنى على ثلاثة أمور.

الأول "منهج" بمعنى طريقة ذات أصول ثابتة وراسخة في العلم ومعقولة لها برهانها وحجّتها وبيّناتها. فلابد لكل قارئ من أن يكون له منهجه الواضح المبين له ولغيره ممن يعرض نتائج قراءته لهم. فلابد: ١)أن يوضح كل أصل يعتمد عليه. ثم ٢) يحتج لكل أصل ويبيّن سبب اعتماده عليه. ثم ٣) يبيّن التناسق بين أصوله وعدم تناقضها وتضاربها. ثم ٤) يطبّق أصوله هذه تطبيقاً صحيحاً فيبيّن علاقة كل نتيجة يخرج بها بتلك الأصول. ومَن يخالف القارئ لابد له من نقد هذه الخطوات الأربعة. فينظر أولاً في الأصول وصياغتها، وثانياً في حججها وأسبابها، وثالثاً في تناسقها، ورابعاً في تطبيقها. ليحيى ببيّنة ويرفض ببيّنة.

الثاني "محكم" بمعنى أنه متناسق فيما بينه، ويمكن التحاكم إليه لوضوحه، ويمكن الاعتماد عليه لقوّة حجّته ومعرفة متى يخطيء ومتى يصيب لأنه واضح المعالم. خلافاً لفوضى القراءة التي لا تستطيع محاكمتها وتقييمها لأن لا صاحبها ولا المعروضة عليه يعرف بوضوح ما هو منهجها تفصيلاً.

الثالث "مُطَّرِد". يعني إذا وضع القارئ قاعدة لنفسه، فلابد من إمكان طرد القاعدة في القرءان كله بدون انتاج لوازم باطلة ظاهرة البطلان. مثلاً، شخص يضع لنفسه قاعدة لغوية وهي أخذ معنى يرجع إلى نفس جذر الكلمة وإن كان غير المعنى الظاهر الأولي لها بل لعله ينكر وجود معنى ظاهر أولي للكلمة. مثلاً شخص يأخذ كلمة "الذهب" في قوله "يكنزون الذهب" ليس بمعنى المعدن الأصفر المشهور الذي يُستعمَل كنقد ووسيلة تبادل منافع وخدمات في المجتمع، أي الذهب المالي، بل يرفض هذا المعنى أصلاً ويدعي أنه غير ظاهر من الكلمة، لكنه ينظر في جذر "الذَّهَب" وهو الذهاب بمعنى السير في الأرض، فيدعي أن الآية تدل على أن الذي يكنز باعثه على السير في الأرض ويتحجّر في مكان معين فهو المقصود بالآية، أو يدعي شخص آخر أن المقصود بالذهب هنا هو-وهو فقط-ذهب الأفكار والكلمات التي لها حقيقة ثمينة تحتها. المشكلة في الأسلوب الأول، أي التحريف بالاشتقاق، هو أن الاشتقاق يشير إلى معاني كثيرة محتملة، فلماذا أخذ الذهب بمعنى السير وليس الذهب بمعنى البُرُد الموشَّى أي اللباس؟ كلاهما في معاجم اللغة مرتبط بجذر "ذ هـ ب". المشكلة في الأسلوب الثاني، أي التحريف بالاستبطان، هو أنه لم يأخذ المعنى الباطني الأخفى للذهب إلا بعدما افترض-ولو لم يشعر-أنه يُقرّ بكون الذهب هنا هو المعدن الأصفر المالي الثمين، لكنه بعد قبول هذا المعنى ابتداءً الذي فهمه كعربي تربّى في بيئة عربية، رفض-لسبب ما-المدلول الأرضي الدنيوي الحسي للذهب وأخذ بالمدلول السماوي العلوي الروحي للذهب، أي اعتبر الذهب مثالاً مادياً لأمر روحي بحت، ولا قيمة للمعنى المادي أصلاً عنده، فهنا يوجد اعتراف بالمعنى الأول للكلمة وهو قد ترقّى على درجة هذا المعنى المادي ولو أنكر ذلك بلسانه بل ولو لم يشعر به بذهنه وكابر حين تجادله فيه، أي قد أقرّ بصحة المعنى المادي وأنه المعنى الأولي والدرجة الأولى الظاهرة من الآية، وإن رفضها لسبب ما عنده ينبغي عليه تبيينه. وعلى هذين التحريفين تقوم الغالبية العظمى التي لا يكاد يشذ عنها إلا أقلّ القليل من ما يسمّى بالقراءات " المعاصرة" للقرءان، للحداثيين الماديين الدنيويين. فإذا طردنا قاعدتهم في الاشتقاق والاستبطان، فلن يبقى للقرءان أصل ثابت بل قراءتهم تصبح شجرة خبيثة اجتثّت من فوق الأرض ما لها من قرار، وكذلك لن يبقى حتى لقراءتهم وزن لأننا نستطيع الاشتقاق من اشتقاقهم أو اختيار اشتقاق غير اشتقاقهم، ونستطيع استبطان باطنهم أو اختيار باطن غير باطنهم، فيصبح الأمر فوضى ولا معنى ولا رابطة، وأقلّ ما يدل على بطلان هذا المنهج هو أن الله أمرنا أن نكون أمّة واحدة ولا نختلف، وبمثل هذا المنهج لابد أن يحصل اختلاف له أول وليس له آخر، كما حدث فعلياً عند اليهود والنصارى أيضاً. كذلك مثلاً لو نظرت في قاعدة تقول بجواز تغيير النقاط والتشكيلات في الكلمات القرآنية، فإن التدقيق في مدى اطراد هذه

القاعدة يوجب بطلانها فوراً، ولا تستطيع حتى طردها في أول آية من القرءان وهي البسملة، لأنها حينها ستجعل القرءان لا عربياً ولا عجمياً حتى، لأنه يجوز حينها أن تقرأ البسملة هكذا "بُشَمُ اللهَ الرِّخمَنْ الرَّجِيم" فقد جمعت فيها بين الكفر بعربيته والكفر بالله والإلحاد في أسمائه وآياته. فتعلم قطعاً أن تلك القاعدة باطلة في حد ذاتها ولا يمكن اعتبارها أساساً لمنهج سليم وسديد في قراءة القرءان. وعلى هذا النمط بقية القواعد التي يصرّح بها عقلاء القراء أو يستبطنها بخفاء ضعاف القراء ولا هم أنفسهم يستطيعون التصريح بها لأنفسهم ولا تبيينها لأنفسهم فضلاً لغيرهم ولعلهم يكرهون تبيينها كأصول واضحة لغيرهم حتى لا تكون عرضة للنقض ونقد فيأتي أهل القرءان بنيانهم من قواعدهم السخيفة فيخرّ عليهم سقف فكرهم الفاسد من فوقهم.

وبالنظر في الأقوال التي يلقيها هؤلاء، تستطيع استكشاف منهجهم، وتواجههم بها، أصلاً أصلاً، ثم تقررهم وتستجوبهم وتناظرهم في أصولهم هذه ولا تضيع وقتك في ثمار هذه الأصول فإنها لا تنتهي والمهم النظر في الأصول أولاً.

من أمثلة ذلك، ما حكاه لي صاحب لي عن أحد هؤلاء يقول في قوله تعالى لموسى "فاخلع نَعلَيك"، أنها هكذا: اخلَع نُعلِيك. يريد اخلع حتى نجعلك عالياً وراقياً. أي اخلع ما أنت عليه من التعلّق بالآراء السيئة القديمة حتى نُعليك بالفكر المستنير، وما شابه ذلك.

الآن، الذي يأخذ مثل هذا على سبيل الاستلهام من الآية فقط، لكنه يعلم ويجزم بأن القراءة الصحيحة هي "فاخلع نعَلَيك" من النعال وليس من الإعلاء، ومتعلق الخلع هو النعال وليس الخلع سبباً والإعلاء أثراً له كما هو الرأي السابق، لكنه على سبيل الاستلهام والربط بالقرءان أخذ ذلك المعنى، فهذا لا كلام لنا معه ابتداءً أو في هذا المقام. الإشكال هو مع مَن يعتبر أن " اخلع نُعليك" هي قراءة قرآنية صحيحة، بل لعله لا يلتفت أصلاً إلى خلع النعلين بحسب سياق القصة، بل لعله يسخر من هذا المعنى-وهنا الخطورة-ويعتبره معنى سخيفاً باطلاً لا وجه له. كما سمعت عن أحدهم بأذني اليوم يسخر من قصّة البقرة في سورة البقرة حتى جعل الصفراء تشير إلى-هكذا !-الكتب ذات الأوراق الصفراء التي تُكتَب فيها العلوم التقليدية الآبائية الباطلة. فلما ناقشته في قوله قال مستهزئاً ما حاصله "وهل قصدك بأن البقرة هي الجاموسة !؟". وهو هو نفس الشخص الذي اتهم ربّنا سبحانه بأنه إله سفاح وقاتل بسبب الفهم "التقليدي الآبائي" لقصّة طوفان نوح. وعلى هذا النمط، تجد أصحاب هذا المنهج لا يكتفون بالاستلهام الخاص لكنهم يطعنون في مبنى ومعنى القرءان ما لم يكن على هواهم. يعني البقرة الجاموسة سبب للسخرية، الطوفان المُغرِق سبب للسخرية. وهلمّ جرّاً. فينتهي بهم

الحال إلى الكفر بالله ورسوله وكتابه وحملة كتابه من الأمّة التي لولاها لما بلغه أصلاً هذا الكتاب العظيم.

الآن، إذا نظرنا في أصول "اخلع نُعليك". سنجدها كالتالي:

١-فصل العبارة عن سياقها. فصلها فصلاً يفكّ ارتباطها تماماً بآياتها وما قبلها وما بعدها، فصلاً ليس من باب الاستلهام لكن من باب الحقيقة الحرفية للعبارة مع إنكار ما وراء رأيه.

٢-افتراض وجه بلا بينة مع احتمال وجوه أخرى حتى للعبارة المفصولة. أقصد لأنه على رأيه الخلع سبب للإعلاء "اخلع نُعليك" لكن هذا فقط وجه واحتمال، لكن يوجد احتمال آخر وهو أن شخصاً خلع ولم يتم إعلاؤه بل تردّى في الهاوية، مثل "الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها"، فهذا أيضاً نوع من الخلع لكن آخرته النار.

٣-تغيير التشكيل بحرية كاملة، ضارباً بعرض الحائط القراءة المتلوة والمخطوطة المتوارثة جيلاً عن جيل إلى رسول الله، "ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا".

كل واحدة من هذه القواعد لا يمكن أن تكون مطردة.

أما الأولى، فإنه يجوز على ذلك قراءة "الله لا إله"، فيكون إلحاداً.

وأما الثانية، فيجوز على ذلك الأخذ بالاحتمال المقابل أي إثبات انخلاع مع سقوط بحسب آيات أخرى للقرءان فيكون القرءان متناقضاً مختلفاً لأنه على رأيه في "اخلع نُعليك" لابد أن يكون " فانسلخ منها فأتبعه الشيطان" مناقضة لها، وغيرها من الآيات، فهذه الأمثلة المقصود بها تقريب الفكرة لا تحقيقها من كل وجه.

وأما الثالثة، فكما سبق في البسملة، ويجوز عنها أن نقرأ "اجلَغ تُغلبِك" بدلاً من "اخلع نُعليك" فيصير القرءان لا عربياً ولا أعجمياً وهو كفر بقوله "بلسان عربي مبين".

وعلى هذا النمط، انظر في كل ما يقوله هؤلاء بإرجاعه أولاً إلى أصوله، ومجادلتهم في أصولهم المجرّدة. فهذا أحسن طريق للمجادلة وفتح باب التوبة لهم بإذن الله.

...

دعاء العقول مُجاب، دعاء الفضول من رحمة الله بك أن لا يُجاب.

حين تدعو بما يتعلق بالغاية من إيجادك كمؤمن صاحب قرءان، تُجاب.

حين تدعو في غير المقصود منك أو في أمر شهواني بحت أو استعجال لأمر ما أو لهوى اكتشاف ما سيحصل لو تحقق الدعاء وإن كنتَ غير متيقن من إرادتك أصلاً لتحقق الدعاء، فهذا ونحوه من الفضول والزوائد والعبث من الخير لك عدم إجابته.

...

مّن يضحي بنفسه وأهله وماله وهو وهم أحياء في منال اليد، ليس كمن يضحي بهم مرة واحدة لدخولهم حيز العدم والعجز عن استرجاعهم. الثاني ضحى في ساعة من يوم، لكن الأول، لكن الأول يضحي في كل ساعة من كل يوم، فمع كل نّفّس تُكتّب له تضحية كتضحية الثاني. قرّب إبراهيم ابنه مرة، ومن أمة نبينا محمد مّن يقرّب ابنه كل ساعة مرة، "وكان فضل الله عليك عظيما".

...

الشجر الذي له خشب وورق وثمر، ينفع للاستظلال به وينفع للأكل منه.

الشجر الذي له خشب وورق، ينفع للاستظلال به.

لكن الشجر الذي لا ورق ولا ثمر له، لا ينفع إلا للحرق.

الأمة التي لها نظام وحماية للمستضعفين وعلم ديني حي، تنفع الكل.

الأمة التي لها نظام وحماية للمستضعفين وإن كفرت، تنفع في الأرض.

لكن الأمة التي لا تحمي ولا توحي، لا يستحق نظامها إلا الحرق.

...

الغضب سيئة ولو لم يكن حولك إنسان أو حيوان تغضب عليه أو يتأثر سلباً بغضبك. يعني هو ظلم لنفسك، وليس سيئة لأنك آذيت غيرك. فإنه آذيته، فهو ظلم مضاعف.

...

بيئة السَّلفية والاسماعيلية مشتركات مهمة كثيرة:

منها اغتيال المخالف إن استطاعوا.

ومنها جعلهم الحجّة في أمور الدين لأشخاص بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فالسلفي يقول "قال أئمة السنة والسلف وأهل الحديث...الخ"، والاسماعيلي يقول "قال الإمام العلوي الفاطمي".

ومنها اعتقادهم انحصار الإسلام فيهم، والإيمان الطاهر ليس إلا عندهم.

ومنها جعلهم الدولة أولى الأولويات حتى إنهم ليعبثون في الدين ويوسّعون ويضيّقون كل شيء مادام في خدمة دولتهم التي يرأسها طاغيتهم.

ومنها كفرهم بأولياء الله وأهل الذوق الحي المباشر والصلة الروحية بالله تعالى، إما مطلقاً كالسلفية وإما خارج نطاق فرقتهم وطائفتهم الضيقة كالاسماعيلية.

ومنها حصرهم قابلية فهم حقيقة القرءان على غير أشخاص يعدّونهم هم ويحجّرون سعة فضل الله وتفهيم الله عباده ما يشاء من كتابه.

ومشتركات أخرى مثل السفسطة بلا حياء ولا خجل ولا وجل. من أمثلة ذلك في السلفية إنكارهم على تأويل ما يسمّونه آيات "الصفات" إلا إن جاءت عن ابن حنبل أو ابن تيمية، كقول ابن حنبل في المجيء أنه مجيء قدرة الله وإتيان سورة البقرة بأنه إتيان ثوابها، أو كقول ابن تيمية في السماء أنه العلو وفي الأيد أنها القوة، فحينها يخنعون ويقبلون، وكذلك قول الإسماعيلية الأعاجيب والغرآئب في ما يسمّونه "تأويل" وهو في الحقيقة تحريف الآيات لتصبّ في صالح طاغيتهم لا غير ونظامهم الهرمي الدعوي، بلا طرد قاعدة ولا تفسير حقيقي للمناسبة بين المثل والممثول وبدون قبول تطبيق قاعدتهم إلى نهايتها المنطقية أو باستعمال غير شيوخهم ولو لم يكونوا من الأئمة باعتقادهم أي هم يقبلون فكر شيوخهم ولا يقبلون فكر شيوخ غيرهم من المسلمين.

ومن أمثلة ذلك التي رأينها في هذين اليومين، أنك تجد الأمّة الإسلامية بسنّيها وشيعيّها وإباضيّها يتألمون لمقتل رئيس المقاومة حماس، ويصلّون عليه، إلا الوهابية والإسماعيلية فلم نسمع عنهم شيئاً، وكأنهم ليسوا من الأمّة—وقد صدقوا وهم كَذَبة !

...

سؤال تيمي-وهابي: ما معنى رفع الأيدي إلى السماء في الدعاء إذا لم يكن الله تعالى في السماء حقيقةً؟

أقول:

أوّلاً، الرفع حتى عند هؤلاء الماديين يقع بالقلب، فشيخ ضلالتهم يقول بأن الناس ترفع أيديها وقلوبها ووجوهها إلى السماء في الدعاء، حسناً، فقد أقرّ برفع "القلوب" إذن. ومعلوم أن القلب لا يشير إشارة حسّية إلى جهة مادّية. فهل القلب ضال إذن، أم القلب الحي الفطري لا يعرف أين ربّه، أم-وهو الحق-أن القلب هو الذي عليه المعوّل، وباقي الحواس خدّام له بشكل أو بآخر. "إلا مَن أتى الله بقلب سليم" "وجاء بقلب منيب". فالمعوّل على القلب، وله الحكم. والقلب يرفع إشارته لكن لا رفعاً حسّياً.

ثانياً، وهو الأهمّ والذي يبيّن جهل هؤلاء المسوخ بحقيقة الإنسان، وهو أن الإنسان مفطور على التعبير بلسان الأمثال. وهذا أمر معلوم ومشهود وتراه في الإنسان منذ الصغر حتى يموت وهو شيخ كبير فما بينهما، ولا يخلو من هذا ولا أحد ولا حتى أولئك المسوخ أنفسهم. فالإنسان يعبّر عن أمور نفسه الغيبية ومعانيه الخفية بصورة حركات حسّية وتصرفات جسمانية ومادية رمزية. وكل "لغة الجسد" مبنية على هذا الأصل، وتستطيع أن ترى كمّية الحركات وكيفيتها التي لها دلالات معلومة يقوم بها حتى مَن لا يعرف أنه يقوم بها، مثل قبض اليد في حالة ووضع اليدين وراء الظهر في حالة أخرى، ونحو ذلك. فكذلك رفع الأيدي نحو

السماء هو من لغة الجسد هذه، التي تعبّر عن أمور ما وراء الحس. بل كل ما يقوم به الناس عموماً من تصرفات مادية، مثل اللباس والهيئات والإشارات وحتى كيفية تصميم بيوتهم وطريقة تعبيرهم ونبرة أصواتهم وكل ذلك إنما يرجع إلى التعبير الرمزي عن الأمر القلبي الغيبي الذي لا صورة مادية له في ذاته وإن أمكن التعبير عنه بصورة مادية من باب المناسبة. والمناسبة بين المجرّد والمجسّد شيء معلوم يقطع به الكل، كما تجده في المنام مثلاً في لسان الرؤيا، فأين سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف من تأويل يوسف لها بسبع سنين ونحو ذلك، وذلك لأن السنة أمر مجرّد تم التعبير رمزياً عنه بصورة مجسّدة هي البقرة لمناسبة ما يعلمها مَن آتاه الله علم تأويل الأحاديث. وكل دراسة لمنامات الناس، وهي تصرفات نفوسهم الغيبية في صورة خيالية شبه حسّية، هي شاهد قاطع على الجبِلّة الرمزية للإنسان، قديماً وحديثاً، كافراً ومؤمناً، جاهلاً وعالماً، كائناً ما كان.

وعلى ذلك مثلاً نفهم سبب رفع اليد للسماء، أي جهة العلو. فإن الأعلى غيباً هو الأعظم نفساً، والذي يعطي ولا يُعطَى، ويفيض ولا يُفاض عليه، ويُطعِم ولا يُطعَم. فالعلو الحقيقي هو علو الذات عن كل فقر، وتمكّنها من كل غنى. وهذا لا علاقة مادية له بالعلو الحسّي، لكن توجد مناسبة رمزية لذلك. ولعل مما يعزز ذلك هو كون الشمس في جهة العلو العادي، وكذلك الماء النازل من السماء. وكذلك السماء المادية يبدو أنها تعلو عن التغيرات التي تحدث في الأرض عادةً، فتم ربط العلو المادي رمزياً بالعلو عن التغيّر أصلاً في حقيقة الذات. ونحو ذلك من الأسباب.

أما السماء المادية هذه، فهي مخلوقة لله تعالى، لذلك اضطر حتى شيخ إسلامهم إلى تأويل آية "في السماء" إلى معنى العلو، وعنده أن إلهه هو فوق سطح الكرة العالمية، وهو هناك، أي إذا قدّرت أنك خرجت من كرة العالَم فستجد هناك إلههم وحده ولا شيء غيره هناك (طبعاً لا تسأل عن ما أدراه أنه لا يوجد غيره "هناك"، خصوصاً إذا قال بعد ذلك بأن إلهه محدود الذات من جميع الجهات. لكن هذه مسألة أخرى). فتسمية تلك المساحة التي خارج كرة العالَم بأنها "السماء" هو أمر ابتدعه من كيس دجله شيخهم هذا، فهذه الكذبة الأولى. ثم الكذبة الثانية هي تغيير لفظ السماء إلى "العلو" والمفترض أنه ضد التأويل "الجهمي". وأما إذا زعم بأن تأويله هو ليس "جهمياً" وتأويل غيره تجهّم، فقديماً كان المبتدعة على هذه الطريقة الظالمة المظلمة.

الحاصل، أنه لا مستمسك لهم بأن رفع الدعاء إلى السماء يدل بالضرورة أو حتى بحجّة قوية على وجود إلههم في السماء المادية هذه التي فوق رؤوس أبداننا. ثم لا حجّة لهم في جعل "السماء" عبارة عن ما فوق كرة العالَم حسّاً. ثم لا حجّة لهم على تغيير لفظة السماء

لتصبح بمعنى "العلو" بناء على قواعدهم. هذه ثلاثة أباطيل أقاموا عليها سؤالهم الغبي الذي صدْعوا به رؤوس العلماء الذين يضطّرون إلى الصبر عليهم، وأضلّوا به كثيراً من السفهاء الذين اغترّوا بظاهر حكومتهم، وإن كانوا لن يفتنوا إلا مَن هو في جحيم النفس الآن ممن استهواه الشيطان.

...

إثبات الإله وراء وفوق العالم حِسّاً يوجب عدمه:

أ-لأن العالَم لم يكن ثم كان (بدليل "هو الأول" و "خلق كل شيء" وقول النبي "كان الله ولا شيء غيره")

ب-وقد كان صغيراً ثم يكبر شيئاً فشيئاً (بدليل تسلسل ذكر الخلق في القرءان، وفي السنّة، مثل "خلق الأرض..ثم استوى إلى السماء.." ونحوها من الآيات)

فما وراء العالَم كان الله وحده،

فلو حدث العالَم فأوله عند بدايته لابد من إعدام ذات الإله أي إعدام شيء من ذاته. فقبل خلق العالَم لابد من أنه الإله وحده، فالوجود كله كان الإله وحده، ثم بدأ خلق العالَم فلابد أنه خلقه بإعدام شيء من ذاته حتى يصنع المساحة التي لا يحل فيها ولا تحل فيه. ثم لنقل أنه خلق الأرض، فالآن ما هو فوق الأرض هو ذات الإله وحده حسب عقيدتهم، لكن لما خلق السماء فوق الأرض فلابد من أن ما كان مشغولاً بذات الإله صار الآن مشغولاً بالسماء التي لا يحل فيها الإله عندهم (على قاعدتهم بأن الخالق ليس في المخلوق منه شيء ولا هو في شيء من المخلوق)، فالآن انسحب إلهم بذاته عن هذه المنطقة الجديدة من الخلق، وهكذا كلما خلق شيئاً انسحب بذاته إلى ما فوق هذا الشيء حتى يباينه وينفصل عنه ويفارقه بذاته حِسّاً.

فلابد إذا إما من أن شيء من ذات الإله ينعدم ليصبح مخلوقاً، وإما أن ذات الإله تصغر ويدخل بعضها في بعض: فعلى الأول لابد من تجويز انعدام الإله بالكلية لأنه واحد وذاته ذات كنه واحد أيا كان فإذا جاز على بعض ذاته الانعدام جاز عليها كلّها كذلك لأن الكنه الواحد لا يتميّز حكم بعضه عن بعض. وعلى الثاني لابد أيضاً من تقدير نوع من الانعدام، أو وجود مساحة ما في ذاته حتى يدخل بعضه في بعض ليصنع مساحة لخلق العالَم، فضلاً عن أنه تجسيم صريح لا أصرح منه وافتراض للفراغ غير الإلهي في عين جسم الإله حتى يدخل بعضه في بعض إذ لابد من أن يكون ما دخل منه في بعضه كان خالياً من الجزء الداخل قبل دخوله، فلابد من تقدير مساحات وفراغات وغير ذلك من الشناعات حتى يكون مثل رأس السلحفاة حين تدخل في درعها مثلاً (ولله المثل الأعلى!)

...

التوكّل: اطمئنان القلب والجوارح والنفس لحصول المُراد على الوجه الأتم بالرغم من عدم توفّر سبب ظاهر لتحقيقه.

...

قالت: السلام عليكم ..
ممكن اسئلك ما سبب هذا الغياب ..
وكذلك حابه اسئلك سؤال ..هل الحظ والمال يسرق من الانسان ..وكذلك سؤالي الثالث ..استاذي الفاضل بهذا الوقت لو طلبت ان يكون معلمي. ومرشدي الخضر ..هل هذا صح او خطاء وما هيا الطريقه

قلت: وعليكم السلام ورحمة الله وبركاته
مرحباً مَلَك

سبب الغياب: انا حاضر بالكتابة، لكن التسجيلات مشغول عن القيام بها من جهة، ومن جهة أخرى لا أحب أن أتكلم لوحدي فأفضّل لو كان يوجد شخص أمامي ولو على الشاشة أتحاور معه، فهذا أحد أهم أسباب عدم تشجعي على التسجيلات. مع العلم أني بعمل مجالس على التليغرام مع بعض الناس، وممكن أعمل غرفة خاصة مباشرة يحضرها مّن يحب واذا عملت ان شاء الله سأخبرك.

وبالنسبة للسرقة:
الحظ بمعنى نصيبك المفروض في القسمة مثل حظك في الميراث فهذا ممكن يُسرق ويأكله أحد بالباطل كما قال الله في اليتيم "الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما".
لكن الحظ بمعنى نصيبك من قدر الله فهذا لا يمكن لمخلوق أن يطاله لقوله تعالى "ما يفتح الله للناس من رحمة فلا مُمسك لها".
كذلك المال يُسرق "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما".

وأما عن الخضر: لو كان سبب طلبك ذلك أنك لا تجدين معلم من المؤمنين فيجوز، وإن كان الطلب بسبب التعالي على التعلم من إنسان مؤمن "عادي" فهذا لا يجوز.
لكن الأهم هو أن تطلبي من الله أن يعلمك "سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم" ثم تستقبلي كل مخلوق يختار الله تعليمك من خلاله إن شاء "يا آدم أنبئهم بأسمائهم".

[ثم فتح لي بعد قولها السابق فقلت] : بالمناسبة عملت صفحة على التليغرام للمجالس ان شاء الله لو حابة تشتركي معانا
ابحثي عنها تحت اسمي
...
قالت: ألاحظ ذكر الله كثيرًا حبه للمحسنين في القرآن ومديحه لهم، من هم المحسنين؟

أقول: الإحسان فيه معنى الاتقان والجمال والإخلاص في شيء. ثم كل آية ذكرتهم، ففيها دلالة على هويتهم وشأنهم. وقد ذكر الله محبتهم في خمس آيات.

الأولى قوله {وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين} فالمقصود هنا الإحسان في الإنفاق. فيرون يد الله هي الآخذة الإنفاق منهم فيعظّمون الفقير والآخذ منهم في الجملة ويرونه المتفضّل عليهم بقبول الأخذ منه، وكذلك لا يتبعون إنفاقهم بالمن والأذى لمن أنفقوا عليه. وينفقون مما يحبّون وليس مما يكرهون ولا يقبلونه لأنفسهم ولأهلهم.

الثانية قوله {الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين} فهنا نرى إنفاق وكظم وعفو، فالإنفاق للمال، والكظم للنفس، والعفو للقلب. فقد أنفقوا من مالهم ونفوسهم وقلوبهم. ويحسنون في كل هذه الأمور كل واحدة بحسبها. مثلاً يكظمون الغيظ عن مَن أغاظهم لكن لا يفرغون غيظهم بعد ذلك في شخص آخر، أو يكظمون ولا يظهر عليهم أنهم كظموا الغيظ أصلاً. كذلك في العفو عن الناس، يعفون وينسون أنهم عفوا، ويرجون من الله أن يعفو عنهم، أو لا يرون أن للناس ذنب في حقهم أصلاً ويجدون الأعذار للناس.

الثالثة في الربيين الذين يقاتلون مع النبيين ويصبحون ويدعون الله بالمغفرة والثبات والنصر، ولا يضعفون ولا يهنون ولا يستكينون، فيرون تقصيرهم في القتال مع النبيين من ذنبهم هم ويلجأون إلى الله للقوة بدلاً من التمرد على النبي أو ترك القتال معه أو رؤية الغلط في الدين الذي يقاتلون من أجله. فقال الله فيهم {فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين}

الرابعة في قول الله للنبي عن الناقضين الميثاق والمحرفين والناسين عمداً والخونة من أهل الملل السابقة فقال الله {فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين}

الخامسة في طعام الذين آمنوا {ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين}. يعني قبل وأثناء وبعد الطعام لهم عمل ظاهر وباطن صحيح. ويحسنون في كل ذلك، يحسنون في كيفية جلب الطعام، وكيفية تناوله، وكيفية إعطاء ما فضل منه لغيرهم مثلاً.

وهكذا نجد الإحسان في القرءان يشمل كل أبعاد الإنسان. من نفسه وماله، ودينه ودنياه، وموقفه من المؤمن والكافر والمسالم والمعادي، وفي السلم والحرب. فكما قال النبي صلى الله عليه وسلم "إن الله كتب الإحسان على كل شيء".

...

قال التيمي: معنى اسم الله {الأول} هو أنه قبل الحوادث.

(لكن التيمي يقول بأن الحوادث لا أول لها.)

فقلت: فاسم {الآخر}؟

قال: حين ينفى العالَم.

(يعني العالَم وهو الحادث، قبل أن يحدث يكون الله هو "الأول" بالنسبة لهذا العالَم الحادث ولنقل أنه العالَم أ، ثم حين يفنى العالَم أ، يكون الله هو "الآخر" بالنسبة لهذا العالَم أ تحديداً، ثم الله هو "الأول" بالنسبة للحادث الثاني وهو العالَم ب، ثم حين يفنى العالَم ب يكون الله هو "الآخر" بالنسبة له، وهكذا في سلسلة عوالم تحدث وتفنى إلى ما لا نهاية في الأزل وإلى ما لا نهاية إلى الأبد)

فقلت: إذن لم يكن الله هو "الآخر" إلا بعد فناء أول عالَم أحدثه، كما أنه لم يكن الأول إلا بالنسبة لأول عالَم أحدثه، إذن حدث لله تعالى اسم، فليس هو "الأول والآخر" من حيث هويته كما قال تعالى "هو الأول والآخر والظاهر والباطن". فاكتسب الله "صفته" من غيره، من خلقه، وهذا خلاف قاعدتكم أنه تعالى لا يكتسب صفاته من غيره، وخلقه عندكم غيره.

ثم لا يصح أن يكون "الأول" على قولكم بحوادث لا أول لها، لأن "الأول" على هذا هو الذي سبق وجود العالَم، كما أن "الآخر" هو الذي يلحق فناء العالَم، حسب قولكم، فإذا كانت الحوادث لا أول لها فلم يوجد "وقت" في الأزل لم يكن فيه عالَم، فلم يكن الحق تعالى هو الأول على الحقيقة أصلاً.

ثم يلزمكم ضرورة جحد حقيقة الاسم "الآخر"، لأن الله أخبرنا عن هذا العالَم الذي نحن فيه أنه خالد كما قال في آخرته "خالدين فيها أبدا" وقال "عطاء غير مجذوذ"، إذن لن يزال هذا العالَم الأخروي إلى الأبد بلا حد، فيبطل اسم "الآخر" بحسب رأيكم.

إذن قولكم يوجب الإلحاد ضرورة باسم الأول والآخر.

ولا ينفعكم القول بأن وجود حوادث لا أول لها إنما هو "جنس" الحوادث. لأن "الجنس" مفهوم ذهني لا حقيقة له في الخارج بحسب قولكم، والموجود في الخارج لا يكون إلا هذا العالَم أو ذاك، يعني عالم جزئي متعيّن، بالتالي يجب على قولكم أن يوجد على الدوام عالَم جزئي ما، ولو وجدت لحظة لا يوجد فيها عالَم فقد بطل قولكم بوجود حوادث لا أول لها، لأنه أثبتم وقتاً موهوماً أو واقعياً لم يوجد فيه عالَم وحادث. ثم يلزمكم ذلك أيضاً من باب أن قولكم بإحداث عالَم وفناءه، ثم إحداث عالَم آخر وفناءه، إلى القول بوجود فاصل ولو قدر طرفة عين بين العالَم أ والعالَم ب، حين يفنى الأول ويحدث الثاني، ففي هذه الطرفة لم يوجد عالَم، فبطل قولكم من هذا الوجه أيضاً.

التحقيق في عقائد التيمية واختياراتهم "الفلسفية" (السوفسطائية في الحقيقة) إنما هو التالي: شيخهم الأكفر لديه عقيدة خاصة أراد تجميلها بأكبر طريقة ممكن وتسويغها للمسلمين بأكثر ما يمكن، فشرّق وغرّب في المذاهب والفلسفات باحثاً عن كل مقالة يمكن أن تسنده في رد قول لخصومه أو قول ينفعه في تعزيز عقيدته، بدون أن يبالي في الحقيقة بين تناسق هذه الأقوال والعقائد في الجملة. يعني المهم عنده هو اختيار الأقوال التي تنفعه في المقاتلة الفكرية والدعاية العقائدية، وليكن ما يكون بعد ذلك من لوازمها وتناسقها فيما بينها. نعم، عقيدته الأصلية متناسقة وإن كانت باطلة، لكن أدلّته المعروضة لدعمها أو لرد أدلة خصومها هي التي يدخلها التشغيب والسفسطة والتناقض ومعارضة النصوص الدينية والأدلة العقلية. يعني غرضه التلفيق وليس التحقيق.

...

نقل ابن تيمية عن الدارمي المُجسِّم مقالة رواية موافق، وهي هذه {والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحدّه غاية في نفسه، ولكن يؤمن بالحد ويَكِل علم ذلك إلى الله، ولمكانِه أيضاً حد وهو على عرشه فوق سماواته، فهذان حدّان اثنان} ثم قال {وَمَن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله وجحد آيات الله}. انتهى.

أقول:

١- يقول الله "تعالى" له "حد". فماذا بقي من التعالي ؟!

٢-لا توجد ولا آية واحدة تنص على إثبات الحد لنفس الله تعالى. وما يرتبط الحد بالله إلا في مثل قوله "حدود الله" وهي حدود تشريعات لا حدود ذات. بالتالي افترائه على الله الكذب بأن مَن لم يعترف بالحد فقد {كفر بتنزيل الله وجحد آيات الله} هي شهادة ستُكتَب ويُسأل عنها، ومَن أظلم ممن افترى على الله الكذب.

٣-يقول الدارمي {لا يعلمه} يعني أن لله حد لكن هذا الحد {لا يعلمه} أحد غير الله. أقول:
أوّلاً، ما يدريك أنت أنه لا يعلمه غيره؟ ما يدريك أنه لم يُعلّمه لأحد؟ ولا نص في كتاب بل ولا في سنّة أن لله حد وهذا الحد لا يعلمه أحد غيره. فهذا افتراء فوق افتراء.
ثانياً، ما يدريك أنت بأن له حد إذن إذا كان لله حد لا يعلمه غيره؟ فمن أين علمت أنت إذن أن لله حد أصلاً وقد قلت بأنه "لا يعلمه غيره"؟ فإن قلت بأننا نعلم مجملاً أن له حد لكن لا نعلم الحد تفصيلاً، فقد أثبت إذن أننا نعلم حد الله ولو مجملاً، فقد أعلمنا الله بزعمك أن له حد، فما يدريك أنه لم يمتن بالتفصيل كما امتن بالإجمال؟

٤-يقول الدارمي {لا يجوز} يعني {لا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه}. أقول: من أين حكمت بهذا؟ وما أدراك أنه لا يجوز ذلك؟ هذا ليس في نص عن الله ولا عن رسوله، أقصد هذه الفتوى بأنه لا يجوز لأحد أن يتوهم، هذه فتوى من كيسه.
بل لو كنّا سنجيز لأنفسنا الدخول في المعاني بغض النظر عن المباني، لقلنا بأن توهم الحد أمر شرعي، من قبيل "اعبد الله كأنك تراه" و "الله في قبلة المصلي"، أو من قبيل رؤية الله في المنام "رأيت ربي في أحسن صورة" وما ورد عن السلف والخلف من رؤية بعض الصالحين لله تعالى في المنام وهو أمر ثابت يعرفه العلماء، فعلى هذا يجوز توهم الحد بل والصورة أيضاً.
بل يقول هذا المجسّم أن الله تعالى {لمكانه أيضاً حد وهو على عرشه فوق سماواته}. حسناً. نحن نعلم من الحديث النبوي مسافات السموات والعرش، فالتوهم ممكن بل ومن الحديث النبوي-على القراءة الظاهرية-يبدو أن الحد والغاية مُحددة. فبين الأرض والسماء الدنيا مسيرة خمسمائة عام، هذا أمر مقدّر، وهكذا بين كل سماء وأخرى. وكذلك يوجد حديث الحلقة في فلاة. فنستطيع أن نحسب بمعرفة معدّل مسير الإنسان يوماً واحداً في زمن النبي بل وبالنسبة للإنسان عموماً، ثم نحسب مسيرة كل عام، ثم نضرب في العدد اللازم حتى نصل إلى العرش وهو الفلك المحيط بالعالَم، وعند المجسمة أن الله تعالى فوق آخر حد العالَم مباشرة، لأنه لا يوجد إلا الخالق والمخلوق، فما وراء المخلوق هو الخالق حِسّاً.

أقول هذا فقط من باب الإمعان في إظهار تحكمات وعبث هؤلاء المجسمة، وأن شأنهم الافتراء في الدين أصلاً وفرعاً.

٥-لاحظ بعد ذلك أن هذا المجسّم المعتقد الحد في ربّه يجعل عدم الاعتراف بالحد كفراً وجحداً. ثم بعد ذلك حين يسمعون تكفيراً من خصومهم، واعتقادهم أنهم هم الذين جحدوا آيات الله، يتباكون ويقولون بأننا لا نكفّر المخالف لنا. وهذا هو شيخ شيخهم الأكفر يضع قاعدة كلّية فيها تكفير لكل مَن لا يعترف بالحدّين الاثنين، الأول حد لله في نفسه والثاني حد لله بالنسبة لخلقه.

٦-قد يسفسط بعضهم ويقول بأن الخلاف حقيقةً إنما هو على "معنى" الحد وليس لفظه. فالحد له معاني مختلفة، بعضها حق وبعضها باطل. لكن هذه سفسطة فإن قصدهم هو الحد الذاتي لنفس محسوسة ولها موقع بالنسبة لأشياء محسوسة.

ثم بما أنه لا يجوز أن نقول في الله إلا ما قاله الله عن نفسه، وهي القاعدة التي يزعمون أنهم يتبعونها، فحسناً، عليهم بعد إثبات الحد لله تعالى، أن يأتوا بنص عن الله ورسوله فيه إثبات الحد لفظاً، ثم عليهم الإتيان بنص عن الله ورسوله يبيّن معنى الحد الذي نسبوه له أيا كان. ولن يجدوا لا هذا ولا ذاك إلى يوم يُسألون عن هذه الفرية اليهودية العظيمة في حق الله تعالى.

رد على الأشعرية: الأشعرية يقولون في إنكارهم الحد بأن: المحدود يحتاج إلى مَن حدَّه ، والمُحتاج مُحدَث ، والمُحدَث غير أزلي، والله تعالى أزلي، بالتالي ليس له حد.

الردّ:

١-الأمر أقرب من هذا. فهذه ثلاث مقدّمات، كل واحدة منها فيها كلام طويل عريض عميق، لنفي الحد عن الله تعالى. وكم من تشابه بين الأشعرية والحنبلية التجسيمية، مع اختلاف طبعاً في النتيجة الأخيرة. الحق أن الله تعالى هو عين الوجود، والوجود بذاته مطلق لا يحتاج إلى إثبات إطلاقه بحجّة إضافية مركّبة فإن حقيقة الإطلاق مُستنبطة من نفس حقيقة الوجود، كما أن نفي الحد هو السَّلب المتعلق بحقيقة الإطلاق.

٢-قولهم بأن "المحدود محتاج إلى مَن حدّه". هذا غير لازم بالضرورة. لأن افتراض حصول عملية التحديد لشيء، يفترض أن هذا الشيء كان في ذاته غير محدود أو أنه قابل لأن يكون غير محدود، ثم حدث له الحديد بفعل فاعل، وهذا الافتراض باطل بقسميه، فإنه

الشيء إذا كان في ذاته غير محدود أو قابل لأن يكون غير محدود فهو الله تعالى لا غير. هذا أمر.

الأمر الآخر، أن المحدود في الحدوث تابع لحدّ عينه بحسب علم الله به، فهو معلوم على نحو ثابت في علم الله الذي لا يتغيّر، ومعلومات الله غير مجعولة فإنها كشف لحقيقة الموجودات الممكنة على ما هي عليه ولا تعلّق للقدرة فيها فقدرة الله لا تحدّ الخمسة في الرتبة الخمسة ولا في الخمسية وقدرة الله لا تجعل المثلث مثلثاً محدوداً بثلاثة أضلاع، فهكذا الأمر في كل معلوم لله على التحقيق. بالتالي المحدودات غير مجعولة لا في العلم ولا في الخلق، فهي في العلم مكشوفة على ما هي عليه لله تعالى، وهي في خلق مُرادة بحسب ما هي عليه في العلم بالتالي الخلق جعل إظهار وليس جعل تحديد لما هو غير محدود بالقوة أو بالفعل.

٣-في حجّتهم هذه ادعاء بأن غير المُحدَث غير محدود. وهو باطل. لأن قولهم بأن المحدود محتاج إلى مَن حدّه، والمحتاج محدث، يوجب أن يكون غير المحدث إما غير محتاج أو غير محدود وإما كلاهما، والحق أن كلاهما باطل، لأنه غير ناظر لعلم الله المتعالي بكل شيء. ومعلومات الله موصوفة بالاحتياج والمحدودية، فإنها محتاجة إلى ذات الله العالِم بها، وهي محدودة إذ كل معلومة لها حدّها الخاص بها الذي تتميّز به عن كل معلوم آخر في علمه سبحانه.

الحاصل: الأشعرية تجعل العالَم كله جسماً، وهذا خطأ، فإن الجسم أقلّ درجات الموجودات. ثم هي تجعل المحدث لا وجود له قبل إحداثه، أو قد تتعامل معه وتفكّر فيه وكأنه كذلك، وهذا خطأ، فإن الحقيقة هي معرفة الأشياء كما هي في علم الله، خلقها أو لم يخلقها، وفي ذلك المقام هي معلومات قديمة غير محدثة وغير مجعولة أصلاً. ثم هي تجعل العالَم غيراً لله تعالى، وهو خطأ، فإنه كان الله ولا شيء غيره، فلا مجال أصلاً لنشوء الغير، إذ "هو الأول والآخر والظاهر والباطن" وأما علمه وخلقه فمن شؤون هويته "وهو بكل شيء عليم. هو الذي خلق"، فإنه "كل يوم هو في شأن". هذه الأخطاء الثلاثة الكبرى في العقيدة الأشعرية، أي الجسمية والعدمية والغيرية، هي التي تجعلها أرقى درجة من مذهب المجسّمة الصرحاء، لكنها تحت بكثير جداً من المعرفة الإلهية الحقة. فصراع منزّهة الأشاعرة مع مشبّهة الكرامية والتيمية، هو صراع بين إخوة من أم واحدة.

...

أرسل لي تسجيلاً لشخص يمدح ابن تيمية بكلام وسألني عن رأيي فيه فقلت له:

فيه حق، فعلاً هو شخص طالع الكثير ونقد الكثير

لكن فيه مبالغة فاحشة

مثلاً ابن عربي عرف كل مقالة على حقيقتها ومن أتباعها أنفسهم الذين التقى بهم
مثلاً الشهرستاني وابن حزم لهم أيضاً اطلاع واسع ومرتب ومنظم ونقد
وهكذا أمثال كثيرة

ثم ابن تيمية يبدو أنه كان يقرأ ليثبت عقائده أكثر من إرادة فهم الآخر ثم الرد عليه. فردوده عادة سطحية وفيها مغالطات وتشغيبات كثيرة.

...
قال صاحب لي: بخصوص التقويم الهجري الحالي، هناك دراسات و أبحات كثيرة تزعم إنه قد تم تحريفه ،اختلف بعضهم في وقت التحريف من بعد وفاة النبي أو في عصر معاوية أو غيره، و لكن اتفقوا على مسألة شهر النسيء او الشهر الحرام الذي يتم إضافته كل ثلاث سنوات لتتوافق الشهور الشمسية و القمرية (الشمس و القمر بحسبان) و تتناسب مع فصول السنة و أن الشهور الأربع الحرم متتالية و هي أشهر الحج (الحج أشهر معلومات) و أن الشهر الحرام شيئ أخر.
و الحجج التي يستخدموها مستنبط بعضها من القرآن و بعضها منطقية و أخرى فلكية و أخرى من التراث، بل توجد تقاويم كثيرة قديمة تستخدم نفس المبدأ كالقبطي المصري و بعض التقاويم الأخرى.
و كل تلك الدراسات أجمعت على ان شهر رمضان يأتي دائما في شهر ٩ و مرتبط بالاعتدال الخريفي و ظهور نجوم معينة في السماء كنجم الشعرى و نجم سهيل.
لا أريد أن أطيل عليكم فالموضوع فيه تفاصيل كثيرة و لكن أردت أن أعرف رأيكم في هذا الموضوع.

قلت: بالنسبة للسؤال:
خلاصته عندي ما يلي.

١-كونهم وباعترافهم يخلطون بين الحجج القرآنية والمنطقية والفلكية والتراثية، هو أول شاهد على أنه رأي غير قرآني بحت وفيه خلط.

٢-الله ذكر أن عدة الشهور "اثنا عشر شهراً في كتاب الله"

٣-القرءان جعل الأهلة مواقيت للناس والحج. "يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج"

يعني طريقة معرفة الشهور فيما يتعلق بالمواقيت والحج راجع إلى الأهلة، جمع هلال، فهو القمر. فالتقويم قمري هنا إذن.

وأما الشمس فجعلها الله وسيلة معرفة وقت الصلاة "أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرءان الفجر".

بالتالي لابد من التفريق بين موضع الاستعمال القمري والشمسي. فقوله "الشمس والقمر بحسبان" لا يعني إلغاء معطى أحدهما من أجل الآخر، بل نأخذ بالأمر كما فصله الله تعالى في كتابه.

٤-أصل آخر: قال الله أن نتبع الرسول وسبيل المؤمنين.

وهذا يعني أن الرسول كان يصوم رمضان، ومعه الأمة عموماً. وهذا الأمر استمر جيلاً بعد جيل حتى يومنا هذا.

والأمة كلها عموماً تصوم في هذا الشهر، سنة وشيعة وإباضية. كما أن الأمة كلها عموماً تعترف بأن هذا القرءان الذي بين أيدينا هو الذي أنزل على النبي وبلغه لنا.

بالنسبة للسؤال:

خلاصته عندي ما يلي.

١-كونهم وباعترافهم يخلطون بين الحجج القرآنية والمنطقية والفلكية والتراثية، هو أول شاهد على أنه رأي غير قرآني بحت وفيه خلط.

٢-الله ذكر أن عدة الشهور "اثنا عشر شهراً في كتاب الله"

٣-القرءان جعل الأهلة مواقيت للناس والحج. "يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج"

يعني طريقة معرفة الشهور فيما يتعلق بالمواقيت والحج راجع إلى الأهلة، جمع هلال، فهو القمر. فالتقويم قمري هنا إذن.

وأما الشمس فجعلها الله وسيلة معرفة وقت الصلاة "أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرءان الفجر".

بالتالي لابد من التفريق بين موضع الاستعمال القمري والشمسي. فقوله "الشمس والقمر بحسبان" لا يعني إلغاء معطى أحدهما من أجل الآخر، بل نأخذ بالأمر كما فصله الله تعالى في كتابه.

٤-أصل آخر: قال الله أن نتبع الرسول وسبيل المؤمنين.
وهذا يعني أن الرسول كان يصوم رمضان، ومعه الأمة عموماً. وهذا الأمر استمر جيلاً بعد جيل حتى يومنا هذا.
والأمة كلها عموماً تصوم في هذا الشهر، سنة وشيعة وإباضية. كما أن الأمة كلها عموماً تعترف بأن هذا القرءان الذي بين أيدينا هو الذي أنزل على النبي وبلغه لنا. والشاذ لا حكم له في كل هذه الأمور الإيمانية. "آمنوا كما آمن الناس". ويستحيل عملياً أن تقع مؤامرة لتحريف رمضان يجتمع عليها كل هؤلاء مع اختلافهم واقتتالهم وبحث كل واحد لمطاعن في الآخر. ثم يستحيل أكثر أن تحدث ولا تُنقّل نقلاً عاماً مشهوراً. كما أنه يستحيل ادعاء تغير القرءان وهو في يد الأمة عموماً، إلا وتكون الدعوى باطلة ومفضوحة. هذا مع العلم أنه تم نقل أقوال شاذة عن حدوث تحريف للفظ القرءان ولم ينقل مثل ذلك في تحريف رمضان ! فتأمل.
مثال آخر: كيف نعرف أن يوم الجمعة هو "الجمعة" المذكورة في القرءان؟ لا شمس ولا قمر تنفع هنا. الذي ينفع هو أن النبي أقام الجمعة، واستمر الأمر من وقته إلى وقتنا بلا انقطاع، كل سبعة أيام . فكذلك الأمر في رمضان كل تسعة أشهر (أي كل تسعة أهلة تُشهّر وتظهر).

٥-أما عن النسيء. فلا يوجد في الآية شيء يدل على ما يدعونه فيها. فالقراءة البسيطة لها كافية للكشف عن أن المعنى الذي يريدونه منها غير منصوص عليه فيها.
"النسيء زيادة في الكفر"، ولا يوجد أن النسيء المذكور شيء يجب القيام به أو حتى كيف يجب القيام به، أو أدنى دليل على أن النبي والأمة كانت تقوم به. ويكفي أن ترى إلى التعقيدات التي يذكرونها لتعرف أنها أمور غريبة عن أصل الشريعة.

٦-وأما الاستدلال بمعنى اللفظ العربي للأشهر، فليس حجة في هذا الموضوع. للاختلاف أصلاً في هذه الألفاظ وأصلها.
وكذلك لأن "رمضان" على اعتبار أنه من الرمض الشديد، يدل على الحر الشديد. بينما هؤلاء يدعون أن شهره المفترض أن يكون تام الاعتدال.

٧-باختصار: هذه المسألة شرعية. والشرع من كتاب الله حصراً، أو من الكتاب والسنة.
فأما كتاب الله فحتى هم لا يكتفون بالاحتجاج به.
وأما السنة فلا حظ لهم فيها. "نحن أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب".
ولا يوجد لا في كتاب ولا سنة حجة على أن شهر رمضان يُعرّف بالشروط والطرق التي يقولها هؤلاء.

ثم أقول: بالنسبة للنقطة الثانية، معنى كلامي هو أن الله قال "إن عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً"، لكن على قول هؤلاء أن عدّة الشهور ليست اثناء عشر شهراً محكمة، بل يوجد خلل في الحساب لابد فيه من تدخّل إنسان لجعل الأشهر ١٢ شهراً، مع إضافة شهر كل بضعة سنين، ففي السنة التي يضاف فيها الشهر لا تكون السنة ذات ١٢ شهراً فعلاً وبإحكام. لكن على طريقة الحساب القمرية، بكل بساطة، كلما أهلّ الهلال فهو شهر، وكل ١٢ شهراً فهي سنة، كان الشهر ما كان في عدد أيامه وساعاته. وأما ترتيب الأشهر فنرجع إلى أخذه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل الأمّة جيلاً بعد جيل إلى يومنا هذا، كما في مثال يوم الجمعة تماماً.

...
قال: هل لديك تأمّلات في مسلمة الحنفي الملقّب في كتب التاريخ الإسلامي بـ (مسيلمة الكذّاب) ؟ جيتك المرة الماضية باحتمال ولاية ابن تيمية، واليوم جايك باحتمال ولاية مسلمة الحنفي بل باحتمال نبوته.

قلت: سبحان الله، مصيبة تجر مصيبة أكبر.
لم يزل الملاحدة من أهل نجد، يسعون إلى التسلط الديني وادعاء النبوة. بدأ مسيلمة، ثم أحيا أمره ابن عبد الوهاب بشكل أقرب للقبول من فجاجة مسيلمة لكن مع نفس النتيجة النهائية وهي ادعاء أنه صاحب الحقيقة الدينية الوحيد. مسيلمة حاولها أيام النبي صلى الله عليه وسلم فلم يفلح لأنه أراد مشاركة النبوة من الخارج، لكن ابن عبد الوهاب جاء من الداخل فنجح قليلاً ثم أباده الله ثم الآن قريباً إن شاء الله تباد آخر دولة لهم.
هذا تأملي. واحذر أخي من جر الضلالات بعضها لبعض، وليس بعد اعتقاد احتمال ولاية ونبوة مسيلمة دليل على أنك لا تزال بحاجة إلى إعادة فهم كل شيء يتعلق بالدين والولاية والنبوة. فاحذر وانتبه، فهذه الأمور تبدو لعبة سهلة للشباب لكن بعد فترة يندم النادم ويهلك الهالك حيث لا رجعة والعياذ بالله.

ثم نقل لي كلاماً كثيراً فأقول:

أخي هذه كلها شبهات لا تصلح لشيء. وقد أخذت بعضاً وتركت بعضاً من الحقائق المذكورة. أما إن كان قصدك هو "رؤية نور الله في كل شيء"، فليس هكذا يُرى نور الله في كل شيء. وإلا فعليك أيضاً أن ترى نور الله في الكفر بمسيلمة أيضاً، فلماذا لا ترى النور في الكفر إن كنت تطلبه في "كل شيء" والكفر شيء؟ واضح الخلل؟ كذلك حين أمرت بمعروف البيان من قبل ونهيتك عن منكر الكتمان (حتى أساعدك بالمناسبة على كشف الخلل العميق في رؤيتك من باب النصيحة) فأنت لم تر "النور" في هذا الشيء لكنك أعرضت عنه لسبب الله أعلم به وإن كنت أشعر به.

أما قولك أن مسلمة كان "على النقيض تماماً لابن عبد الوهاب"، فلماذا جعلت ابن عبد الوهاب وهو يُعلن الإسلام والتوحيد والحنيفية ويعتقد القرءان والنبي، فلماذا جعلته "على النقيض تماماً" ولم تر فيه النور حتى جعلته نقيضاً للنور الذي رأيته في مسيلمة حسب دعواك ونقيض النور هو الظلمة، فهل ضاقت حوصلتك عن ابن عبد الوهاب وقد اتسعت لمسيلمة. أم أنك لا تعرف معنى "النقيض"؟

وأما قولك أن مسيلمة جاء والرسول كان "في موقف ضعف وهو في موقف قوة" فهذا خطأ صريح، فما جاء إلا بعدما ذلّت العرب لحكم الرسول. وكان الرسول حتى قبل ذلك الوقت يبعث الجيوش للرومان، وليس فقط للعربان في نجد.

وأما روايتك أن النبي قال لبني حنيفة حين ذكروا له مسيلمة، "أما إنه ليس بشرّكم مكانا"، فعلى فرض صحّتها، فليس فيها ما تريده. لأن النبي حذّر من أهل نجد وجعلها مطلع قرن الشيطان، وقد أراه الله ما سيحدث إلى قيام الساعة، ومن ذلك حروب الردة وتنبؤ مسيلمة وما قام به وجماعته، بالتالي حين يقول لهم "أما إنه ليس بشرّكم مكانا" فهو مقارنة شرير بأشرار. هم أنفسهم أشرار في الجملة، وسيحدث منهم شر عظيم، ومسيلمة ليس بشرّهم مكانا. هذا فقط أقوله لإظهار أنك تحمّل الروايات ما لا تحتمله. فالنبي لم يقل لهم هذا وقد أعلن دعواه النبوة.

وأما ما رويته عن رسولي مسيلمة للنبي صلى الله عليه وسلم حين قال لهم النبي " أتشهدان أني رسول الله" فقالا "نشهد أن مسلمة رسول الله"، فقال رسول الله "آمنت بالله ورسله ولو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما". فلا أدري كيف تراها حجّة لك في شيء. فأوّلاً، هؤلاء الكفرة أنكروا الشهادة للنبي بالرسالة، ولو كانا من أهل تحقيق ومعرفة أخذاً عن مسيلمة لشهدا للنبي بالرسالة مع شهادتهما لمسيلمة بها، لكنهم رفضوا ذلك. ثانياً، قال النبي "آمنت بالله ورسله" فهذا تعبير في الجملة، وهو من القرءان، ولو أراد الإقرار بأن مسيلمة رسول أيضاً

لما قال لمن شهد له بالرسالة "لو كنت قاتلاً رسولاً لقتلتكما"، فلماذا يقول هذا إن كانت يعتقد بأن شهادتهما حقة. وكذلك الحال مع ابن صياد حين أعاد النبي الجملة ذاتها، فالنبي يؤمن بالله ورسله كلهم، رسل الحق وليس مدعي الرسالة بالباطل، كما حذّر النبي صلى الله عليه وسلم نفسه من أن قوماً سيدعون الرسالة بالباطل من بعده.

وأما ما فعله أتباع مسيلمة مع أهل مكة بعدما أسلموا في ذلك الوقت، ومنعهم الميرة عن مكّة إلا بإذن النبي، فهذا لا شيء فيه، وكلامنا عنهم إنما يتعلق بما حدث بعد ذلك. فالمسلم مسلم حتى تظهر ردّته وكفره وعدوانه، ولا يُحكَم عليه بما قبل ذلك. فالله أعلم بما كان في قلوبهم حينها، هل أسلموا مع النبي لأنهم وجدوه قد ظهر أمره طلباً لما سيأتي بعد ذلك كما ظهر منهم فعلاً حين سعوا في اقتسام النبوة معهم بزعمهم أم كانوا قد صدقوا ابتداءً وارتدوا بعد ذلك، لكن المهم ليس في الرواية ما يعزز ما تريده منها بوجه.

وأما قتل وحشي لحمزة في كفره ولمسيلمة في إسلامه، فهي كفّارة له، قتل ولي الله في كفره وقتل عدو الله في إسلامه، فكفّر هذا ذاك.

وأما "فخياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام"، فلها تكملة نسيتها "إذا فقهوا"، ومسيلمة لم يفقه شيئاً عن حقيقة النبوة ولا مقام النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو النبي المطلق على الحقيقة، ولم يفقه أن دورة نبوته إلى القيامة ولم يبق إلا تابع له وارث عنه. هذا أمر. والأمر الآخر، الخيرية لا تعني بالضرورة ما تريده، فقد كان بعض الحنفاء والموحدين من وجه ممن رفض أن يسلم مع النبي مثل أبو عامر الذي كان يلقّب بالراهب ثم صار يلقّب بالفاسق لمناصبته العداء للنبي بعد الإسلام. والأمر الثالث، إثبات أن مسيلمة كان فعلاً من الخيار في الجاهلية أمر مشكوك فيه وغير مسلّم بالدرجة التي تكفي لكي تجعله من خيار الجاهلية مطلقاً.

وأما قولك بأن الإمام علي لم يكن في حروب الردة ولو قاتل مسيلمة لبطل الاحتمال عندك في أمر مسيلمة. فأقول: أوّلاً الأمّة ليست علي فقط حتى تجعله هو المعيار في تصحيح كل شيء فمن الأولياء في الأمّة الكثر جداً حتى قال بعضهم بأن الصحابة كان كل واحد منهم على قلب نبي من الأنبياء السابقين المائة والأربعة عشر ألفاً أو نحوهم. ثانياً، إن كان يكفيك قتال علي له لإبطال احتمال نبوته أو ولايته عندك، فأنت غارق في الاشتباه، فعلي نفسه يرفض طريقك هذا وقد قال "لا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله"، ثم إن مَن هو أعظم من علي وهو سيدنا النبي قد قال في مسيلمة ما قاله، فكيف لم يبطل الاحتمال عندك بقول النبي وتجعله باطلاً بفعل عن علي. ثالثاً، أنت لا تدري إن كان علي قاتل أم لم يقاتل، وإن كان لم يقاتل فهو لم يقاتل لأنه كان يعتقد ولاية أو نبوة مسيلمة ! أي استنباط هذا ؟!

وأما كيف كان مسيلمة يحكم كمنعه الرق كما تقول، فلا أدري عنه، لكن حتى لو فرضنا صحته، فهذا لا يعني الولاية ولا الصدق في الأمور الأخرى، فكم من دجال ظهر في الأمّة وعمل على تحرير العبيد-كصاحب ثورة الزنج في البصرة-وكان غرضه هو جذب العبيد لطرفه وإبعادهم عن الدفاع عن أسيادهم.

أما قولك أن الشيخ محيي الدين قال عن مسيلمة بأنه صاحب "توحيد وكشف وإمداد ملكي وسمائي"، فهيهات أن يوجد مثل هذا عن الشيخ الأكبر. أتحدى أن يوجد مثل هذا في كلامه، ولو كان في كلامه لطار به خصومه كما طاروا بأقلّ منه من قبيل حكمه بنجاة فرعون.

وأما قولك أن الشيخ محيي الدين "امتنع عن ذكر أسماء كثير من الأولياء وتعيينهم منعاً للفتنة"، فعلى فرض أنه قال ذلك ولم تنقل نصاً عنه، فإن هذا ليس فيه أدنى شبهة بأنه يقصد مثل مسيلمة الكذاب. فهي محاولة أخرى منك في إلصاق هذه المقالات الظلامية بالشيخ محيي الدين، فكف عن هذا قبل أن يدركك شؤمه وسوء عاقبته.

ثم إنك أنت نفسك لا تدري هل تحكم لمسيلمة بأنه نبي أو ولي أو مؤيد من السماء. وهذه الثلاثة مختلفة في الحقيقة. ويكفي هذا لتعرف أنك لا تعرف لا نبوة ولا ولاية ولا تأييد على الحقيقة والتحقيق. فلا تشغل نفسك بهذا الكلام الفارغ، ولا تضيع وقتك في "توسيع نفسك" في مزابل الشخصيات البشرية ودركات النفوس الجهنمية. وسّع نفسك بمعرفة حقائق الأشياء، التي تتجاوز الأشخاص.

الحاصل: هذه مجرد سلسلة أخرى من حكمك في المسائل الكبيرة بالظنون الضعيفة بل التخرصات المحضة. فاتق الله يا أخي، وانشغل بالأحسن لك ولا تشغل نفسك ولا تشغلنا معك في محاولة إخراجك من هذه الهاوية وأشباهها، وأقبِل على محكمات العلم والمعرفة، وتجرّد لعبادك ربك ومعرفك نبيك وكتابك الذي أنزل إليك من ربك، وحسبك هذا. واتق الله واستغفر مما مضى كلّه. فقد نصحت لك والسلام.

فقال: أستغفر الله العظيم. فقلت: غفر الله لك.

...

في البلاء، عليك بالدعاء والتأويل. الدعاء لتغيير ما أنت فيه، والتأويل لمعرفة الحقيقة الباطنة النافعة لنفسك فيما أنت فيه فقد قال الله "لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا" فلابد أن له رسالة نافعة لك في كل حال وإن تغيّر الحال بعد ذلك بالدعاء لكن في باطنه ما ينفعك بإذن الله.

...

في مبدأ تغيير النقط والشكل في القرءان لمعرفة أبعاد الكلمات:

١-ترابط العربية. فالعربية في كلماتها المتشابهة خطاً أو نطقاً، مترابطة يصل بعضها ببعض. مثلاً "جاوزاً" و "حاورا"، فإن المجاوزة الحسّية من مكان إلى مكان، تشبه المحاورة التي هي انتقال من بيان إلى بيان. فالأول حركة جسمانية والثاني حركة عقلية. كذلك مثلاً "كنز" و " كبر"، فإن الكبر ينبني على الكنز أي تكنز المال من أجل أن تتكبّر على الناس بكثرة المال الذي عندك. وما أشبه ذلك من علاقات.

٢-لكن بعد الناس يتخذ مبدأ تغيير نص القرءان لأنه لا يريد التقيّد بكتاب ولا التسليم به، بدون أن يشعر بأن هواه وشيء من نفسه قد دخلا في صناعته. فلا يلين قلبه للقرءان كما هو فقط، بل لابد له من إحداث شيء بحسب رأيه فيه حتى يشعر بأنه تصرّف فيه وأنه لم يُسلّم إلا بما نتج عن شيء من تصرفاته وعمله فصار مشاركاً للقرءان في الصناعة اللفظية. مثل هذا لا يزال في عبوديته لله مكدّراً متنجسّاً بعبادة هواه وأناه. فليحذر من هذا. وكأنه من أصحاب " سأنزل مثل ما أنزل الله". فضلاً عن أنه-كما قال صاحب لي-من قبيل "يحلونه عاماً ويحرمونه عاما"، يعني لا يطرد في قاعدته هذه في التغيير، لكنه يقيس برأيه ما يصلح وما لا يصلح ثم يحمل القرءان على ما يراه يصلح من التغييرات ولو بوجه بعيد جدّاً بل ولو بشيء لا تقرّه العربية أصلاً.

٣-إن كان ولابد من القيام بمثل ذلك، فلابد من مركزية النص ومحورية التغيير النسبي. بمعنى أن تفهم القرءان كما هو بدون أدنى تغيير لنقط أو شكل، ثم بعد ذلك تغوص في معنى كل كلمة حتى تصل إلى ما يصلها بالاحتمالات التي قد تتغيّر لها الكلمة بحسب اختلاف النقط والتشكيل وما يتصل بجذرها اللغوي ومشتقاته المختلفة. لكن المركزية المطلقة لابد أن تكون للنص كما هو. ثم أي استنباط بعد ذلك لابد من أن يُقاس على معطى النص، ويتبع في أحكامه ما يفرضه النص. والتحقيق أن مَن غاص في ذات النص كما هو سوف يصل إلى ما يصل إليه أهل التغيير في أحسن ما يصلون إليه بدون أن يتعرّض لمخاطرة التحريف والهوى والخطأ في نسبة المعاني لكتاب الحق سبحانه.

...

{إذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى}: في هذه الآية رد على التيمية من وجهين.

الأول، زعمهم أن "كيف" في العربية الصحيحة تعني "الكنه" فقط. وليس الكيف بالمعنى الأرسطي. وهذا مردود من وجهين. أحدهما مثل هذه الآية ونحوها كثير وفي كلام النبي والعرب أكثر، مما يدل على أن الكيفية لا تعني كنه الشيء فقط أو دائماً، بل الأصل أنها لا تتعلّق

بالكنه. وإلا لكان إبراهيم بقوله "أرني كيف تحيي" طالباً لرؤية كنه فعل الله في الإحياء، وهو أمر مستحيل المعرفة، حتى على قاعدة التيمية الذين يرون حكم الصفات حكم الذات والصفات لا يُعرَف كنهها كما أن الذات لا يُعرَف كنهها. فضلاً عن أن ما أجاب الله به إبراهيم هنا ليس فيه كشفاً عن "كنه" فعل الله. الوجه الآخر، هو أن الذي ترجموا ما قصده المنطق الأرسطي بمقالة الكيف إنما اختاروا لفظة "كيف" لأنها أقرب لفظة عربية لمقصود أرسطو منها، فقد كانوا من الضالعين في العربية. فهذا كأن يتحدّث أرسطو عن الزمان فيختار المترجم كلمة تتناسب في العربية الصحيحة مع معناه، فيأتي شخص ويفرّق بين المعنيين تفريقاً مطلقاً.

الثاني، زعمهم بأن الأجسام غير متماثلة. وإبراهيم هنا سأل عن إحياء "الموتى" فأطلق "الموتى"، ومعلوم أن قصده الأساسي هو إحياء موتى البشر وإن قصد غيره فبالتبع، لكنه في الجملة قال "الموتى". لكن الله تعالى أراه إحياء "الطير" فقط. فالآن، هل الأجسام متماثلة أم لا؟ إن قالوا "لا"، فلا يكون الله قد أجاب دعاء إبراهيم بأن أراه إحياء موتى الطيور حصراً، فلا يدري عندها إبراهيم لعل موتى البشر أو موتى أي كان آخر يختلف شأنه وحكمه. فلا مجال إلا للقول بأن "الموتى" كلهم لهم حكم واحد، وتفريق أجسامهم ثم جمعها وإحيائها شأنه واحد بالنسبة لله تعالى. فكما جمع إبراهيم الكل تحت اسم واحد "الموتى"، ثم أراه الله عينة واحدة فقط من هؤلاء الموتى، ودلّه على الباقي بهذا الواحد، وجب بذلك الحكم بتماثل الأجسام من حيث هي أجسام، وتماثل المخلوقات فيما بينها من حيث هي مخلوقات.

...

القدر المعقول أن تحكم بالتساوي بين النفس والحِس. يعني أن تعظّم الحقيقة الحسّية والحقيقة النفسية بنفس القدر. لكن أن تعتبر واقع الحس "الواقع"، وتنكر واقعية النفس وشؤونها، فهذا أمر لا وجه له إلا التحكم المحض والجهل الخالص والعناد في الكفر.

وبهذا المعنى. حين تأتي آية عصا موسى مثلاً. وتعتقد بأنها قصّة أصلها حِسّي. ثم تنظر في معناها النفسي، فتجد معناها النفسي متحققاً في زمانك، فعليك على أقلّ تقدير أن تؤمن بحقيقة الآية من حيث ظهورها النفسي، وإن كنت لا ترى ظهورها الحِسّي. هذا أقلّ الإنصاف والعقل. وأما أن تنكر قيمة الظهور النفسي وتعتبر الحقيقة وحدها للظهور للحسي، فشيء لا وجه له.

"أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير" وهذا مقتضى الحق وليس الإنصاف فقط. فإن الخير والأعلى هو شأن النفس، فهي خالدة باقية أبدية. وأما الحس فسيفنى ويهلك ويبطل ويتنكس. كذلك النفس محل ظهور الصفات الكمالية المستمدة من الأسماء الحسنى، مثل السمع والبصر "فجعلناه سميعاً بصيراً"، أما الحس فشأن سفلي "خلقنا الإنسان من نطفة

أمشاج" "من ماء مهين". فكيف تجعل نفسك التي لها العليا أقلّ شأناً من جِسك الذي حدّه الدنيا.

لذلك حين تأتي أمثال القرءان بصورة حِسّية للدلالة على حقائق نفسية، فالآية حية مستمرة الظهور لم تبطل ولم تنعدم. "ما كنت بجانب الغربي" هذا نفي للاعتبار الحسي، "ولكنا أنشأنا" فهذا إثبات للاعتبار النفسي. وهكذا في كل القصص.

قال النبي لعلي "أنت مني بمنزلة هارون من موسى"، وما كان مع النبي عصا حِسّية تنقلب ثعباناً. لكن كان مع النبي حروف العربية، فهي مثل عصا رعاة الغنم، فكل رعاة الغنم لهم عصي متماثلة الجوهر متشابهة الشأن، لكن عصا موسى وحده هي التي انقلبت ثعباناً يلقف ما يأفكه السحرة. كذلك كان مع النبي حروف العربية التي هي مثل حروف العربية التي عند جميع العرب، لكن حروفه فقط هي التي انقلبت إلى قرءان مبين لم ولا يستطيع الإنس والجن على أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، وبهذا القرءان يلف ما يأفكه الأفاكون "ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا" "آيات بينات". وعلى هذا النمط بقية الآيات. وفعل العصا الحِسّية في أعين الأبدان، لكن فعل العصا النفسية في أعين القلوب والنفوس، فهي أشرف وأعلى شأناً، "أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس" "كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم".

...

الجسم مُسيّر، الروح مُخيَّر.

فالجسم بحياته ورزقه وعمله وشقي أو سعيد في حدود الجسم مثل مدى أمراضه وقوته وبشاعته وجماله وبقية هذه الشؤون، هذه كلها مكتوبة هو مسيّر فيها، ولا يستطيع الجسم التغيّر عنها ولو فعل صاحبه ما فعل. فالحمد لله الذي أراحنا من الجسم.

لكن الروح مُخيَّر، لذلك قال "ونفس وما سواها. فألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح مَن زكاها. وقد خاب من دساها" وقال "إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً". وذلك لأن " الروح من أمر ربي"، وربي "فعال لما يريد". فنسأل الله أن يتوكّل علينا في تسيير الروح إلى ما فيه السعادة الأبدية.

...

أن تكون روحانياً هو أثر، فلابد له من سبب، والسبب الوحيد الذي بيدك بإذن ربك هو العمل، فركّز على العمل. وأعمال الروح ثمانية، الخلوة والتأمل والذكر والفكر والكتابة والقراءة والدعاء والمجالس. فهذه الأسس الكبرى، فالزمها واعمل بها ما استطعت، واجعلها داخلة في كل ما تعمله عموماً حتى في أمور المعيشة والدنيا، وقصّر من كل أمر غيرها وازدد منها ما استطعت

بإذن الله واستعن به، حتى تصبح هي أعمالك الحياتية الأساسية ومعظم شغلك الشاغل في اليقظة. ثم لا تفكّر في فتح ولا رؤيا ولا أثر روحاني، واترك ذلك مطلقاً لله تعالى فهو يعطيك ما يريد حين يريد كما يريده. "إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم".

...

(حقائق عن النبي)

أ-القرءان يُشرق على النفس وهي في ظلمات عالَم الجعل، لكنه يُشرق عليها من خارجها مع بقائها في عالَم الظلمات. لكن النبي هو بقلبه الباب الذي به يُخرجك الله من الظلمات إلى النور. "لتُخرج الناس من الظلمات إلى النور" فهو الذي يُخرِج. أما القرءان فيسمعه الكافر ولا يزيده إلا طغيانا وكفراً، فليس فقط لا يخرجه من الظلمات بل حتى يزيده استغراقاً في الظلمات، "ليزيدن كثيراً منهم ما أُنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً".

ب-"النبي" من نبا الشيء أي ارتفع. وذلك لأنه أرفع موجود. "سبحان ربك رب العزة" فهو العبد المطلق في مقام تنزّل السمات الإلهية. وتحته "المرسلين"، وتحتهم "العالمين". فلا أرفع من النبي صلى الله عليه وسلم في الموجودات. لذلك هو "الوسيلة" الأقرب إلى الله، ولا أقرب منه، فإن كل وسيلة أخرى هي إما من العالمين أو من المرسلين، وهما تحته في الدرجة.

من هنا لمّا صلى عليه صلّى عليه باسم النبوة "إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما". فالملائكة تستمد النور من النبي، فأمر الله الذين آمنوا ليستمدوا النور أيضاً من النبي، فإن الذين آمنوا في الأرض مثل الملائكة في السماء.

ج-في عالَم الجعل، "خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور"، لا يوجد إلا النفس المفردة القائمة كأصل في الظلمات. ولا فعل لها ولا مخرج لها مما هي فيه بوسيلة أي نفس أخرى. " لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله". في هذا العالَم، النفس قد تكون ميتة أو في صمم وبكم وعمي، وإن كانت في عالَم الخلق الظاهر هي حية وتسمع وتتكلّم وترى.

النور في عالَم الجعل إما نور القرءان من خارج النفس، وإما نور النبي الذي بذاته أو بتلاوته القرءان تلاوة حقيقية مؤثرة فعالة يغيّر النفس ويخرجها إلى النور أو يُحدث فيها آثاراً حقيقية واقعية تبدّل ما فيها وتجعلها تحت غشيان الأنوار العليا بإذن الله. القرءان في عالَم الخلق أصوات لا تُحدث بذاتها أي تغييرات، والنبي في عالَم الخلق لا يؤثر في الأجسام بل

لعل الأجسام تؤذيه. لكن القرءان والنبي في عالَم الجعل أسباب حقيقية لآثار واقعية في النفوس القائمة.

د-المقصد الحقيقي للنبي هو إخراج النفس من الظلمات إلى النور في عالَم الجعل. وأما الخلق فكل الأجسام ستهلك "ومَن نعمّره ننكسه في الخلق أفلا تعقلون". وهذا المقصد لا يزال للنبي الآن كما كان عليه قبل أن يولد في الأرض وكما هو عليه بعد أن ولد ومات بالنسبة للأرض.

الذي يعتقد بأن النبي هو مجرّد فكرة ذهنية، أو مجرّد بشر عاش ومات وانتهى تأثيره وانقطعت فائدته، كلاهما خسر خسراناً مبيناً. والعياذ بالله.

...

مفاتيح الصلاة السبحانية:

١-{سبحانك اللهم وبحمدك}

هذه من قوله تعالى "سبحان" من أواخر الصافات.

ثلاث كلمات شهود العبد إلهه. الأولى {سبحانك} شهود التنزيه المحض. الثانية {اللهم} شهود الذات الإلهية. الثالثة {وبحمدك} شهود نسبة الأسماء الحسنى كلها له.

التسبيح نفي العبد وجود ذاته وإثباته الوجود لإلهه. التأليه نفي العبد قيام ذاته واستقلاله وإثباته القيومية لإلهه. التحميد نفي العبد الكمالات عن ذاته وحصرها في إلهه.

التسبيح تعبير السرّ، التأليه تعبير الروح، التحميد تعبير النفس.

٢-{صَلِّ على نبيّك}

هذه من قوله تعالى "ربّك" من أواخر الصافات.

لمّا استجاب العبد لإلهه بالتسبيح والتأليه والتحميد الخالص له، صار العبد مجاب الدعوة فسأل أعظم مسألة وهي الصلاة على النبي، لأن النبي فيّاض بالعطاء مطلقاً وهو الوسيلة العظمى فلا يحصل له شيء من ربه إلى وأفاضه على جميع درجات العوالم من العرش إلى الفرش، مع الأنفاس النبوية التي تجعل العطاء أطيب وأطهر للعباد فالماء يتأثر بالكأس الذي يُصَبّ فيه ومنه إلى الشاربين.

قوله {نبيك} شهود النبي بنسبته لله تعالى، فلا تؤذي النبي برؤيته منفصلاً عن ربه أو باعتباره مستقلاً عن إلهه.

{نبيك} لأن الله هو الذي رفعه، وليس أنه ارتفع بذاته أو له أدنى شيء من نفسه فهو عبد خالص لله.

فلما عرفنا في مقام العزة اسم "ربك" المذكور في خواتيم الصافات، عرفنا مقام النبي ورفعته إذ سمّى الله تعالى نفسه في هذا المقام بربوبيته للنبي دون سواه وبإفراد النبي، فكان أرفع المقامات مطلقاً. ولما عرفنا أن الربوبية تتعلق بالإفاضة والعطاء قلنا {صَلِّ} وهو سؤال تنوير وإنزال آيات كونية وقومية عليه "هو الذي ينزّل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات إلى النور" "هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور".

٣-{باب ربوبيتك}

لأن الله قال له "سبحان ربك" في منزل السمات الإلهية، فعرفنا أنه باب الربوبية، ولا باب سواه، لقوله "ربك" بالإفراد، ولأمور أخرى، منها قوله "أغناهم الله من فضله ورسوله" وقوله " أنعم الله عليه وأنعمت عليه". فمن دخل من النبي لم يضل عن ربه، "وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم".

٤-{ومصباح ألوهيتك}

لقول الله "فأجره حتى يسمع كلام الله"، فكانت قراءة النبي عين "كلام الله".

وكذلك لقوله "فاعلم أنه لا إله إلا الله" فمعرفة الألوهية بالحق عُلِّمت للنبي ومنه للمهتدين بهديه والمتعلّمين منه، فيرون الألوهية بالحق فهو مصباحها "داعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً".

وقوله "الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح" وهو النبي لقوله بعدها "يهدي الله لنوره مَن يشاء" وقوله "يوقد من شجرة مباركة" فهذا نور النبي الذي يوقد، وأما نور ذات الله فلا يوقد من شيء فإنه "يُطعِم ولا يُطعَم".

٥-{وقابِل صفاتك}

هذا لقوله في خواتيم الصافات "ربك رب العزة"، فالعزة صفة تنزّلت من اسم العزيز، فقبلها النبي لأنه عبد بحكم "ربك"، أي هو العبد القابل قبولاً محضاً خالصاً تام الطهارة والصفاء، فهو مرآة مطلقة الصفاء وتامّة الجلاء. فقبل الصفات التي أصلها لله تعالى مثل العزة كما قال "فلله العزة جميعاً" ثم قال "لله العزة ولرسوله وللمؤمنين" وهي للمؤمنين لتبعيتهم للرسول كما قال "مَن تبعني فإنه منّي"، فهي للرسول بالأصالة وللمؤمنين بالتبعية والمعية له "

محمد رسول الله والذين معه". وعلى هذا النمط باقي الصفات، مثل الرحمة "أرسلناك رحمة"، والقوة والعلم والغنى والحكمة وكل صفة أخرى. فبعد استقراره في معرفة الربوبية والألوهية، قبل الصفات كلّها قبول عبد خليفة ورسول وليس قبول تألّه وادعاء ربوبية للذات والعياذ بالله وحاشا رسول الله "ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله" "ليس لك من الأمر شيء" " إنك لا تهدي مَن أحببت ولكن الله يهدي مَن يشاء". لذلك هو يعلم أن الصفات ليست له بل هي {صفاتك} أي منسوبة لله تعالى، فهي صفات غير ذات العبد من حيث تنزّلها لكنها سمات عين ذات الحق تعالى من حيث حقيقتها وتعاليها. فهي لله أسماء وللنبي فمن دونه صفات، لذلك " ربك رب العزة" فقوله "ربك" يدل على العبودية والفقر المطلق والخلو عن الصفات تماماً من حيث الذات، ثم قوله "رب العزة" يشير إلى فصل الصفة عن ذات العبد بالأصل وإن كانت بجمع لها لها عليه صار متخلقاً بها "وإنك لعلى خُلق عظيم" لأنها أخلاق إلهية المبدأ. ثم هو {قابل} وليس فاعل ولا موجد لهذه الصفات.

٦-{ومُنزِّه ذاتك}

لقوله في خواتيم الصافات "عما يصفون" أي "سبحان ربك رب العزة عما يصفون"، فهو حتى بعد قبوله الصفات ينزّه ذات الله عن هذه الصفات التي ظهرت فيه، فيعلم أن ذات الله منزهة عن الصفات وعن حدوث الأسماء وعن التقيّد وعن الاستفادة من غيره أو ممن فوقه إذ لا غير ولا فوق لله أصلاً.

فهو ينزّه ذات الله عن مثل ما وجده في نفسه أي في نفس العبد سواء كان قبل أو بعد حدوث الصفات له وتنزّلها عليه "وجدك عائلاً فأغنى" فينزهه عن "عائلاً" وعن "فأغنى" معاً، إذ ليس غنى الله كغنى العبد. فلا يشبّه الله بنفسه هذا وهو الخليفة المطلق والوسيلة العظمى والموجود الأول والنور التام، فمن باب أولى أن لا يشبهه بما هو دونه.

٧-{أعلى المُرسلين قدراً}

هذا من قوله بعدها في الصافات "وسلام على المرسلين"، فالنبي أعلى من جميع المرسلين قدراً، ولذلك أفرده الله في مقام العزّة وحده ثم ثنّى بذكر المرسلين. كذلك على المرسلين السلام "سلام على المرسلين" فالسلام وهو صفة من اسم "السلام" جل جلاله مُعطى من فوق المرسلين لهم، لكن ذكر الله الصفة في حد ذكر ذات النبي في قوله قبلها "ربك رب العزة"، وأين مَن الصفة في حد ذاته من الذي الصفة فوق ذاته.

ثم "المرسلين" كل رسول لقومه وبلسان قومه فقط. لكن سيدنا النبي صلى الله عليه وسلم هو الرسول المطلق والمقيد والمقيد في إطلاق، فكانت له ثلاث مراتب في الرسالة لم تجتمع إلا له.

أما كونه الرسول المطلق فلقول الله "ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" فهو رسول كل العالمين، أي كل العوالم بكل طبقاتها ودرجاتها، كما قال أيضاً "تبارك الذي نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً" فهذه النذارة التي لكل العالمين.

وأما كونه الرسول المقيد وهي الرتبة التي شابه بها بقية المرسلين، فلقوله في رسالته الأرضية العربية "بلسان قومه ليبين لهم" وقال "يسرّناه بلسانك" وقال "بلسان عربي مبين" وقال "لتنذر أمّ القرى ومَن حولها". فهذه الرسالة المقيدة بالعربية وللعرب.

وأما كونه الرسول المقيّد في إطلاق، فلقوله "يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً" وقول الله "رسول الله وخاتم النبيين". فهو وإن كان بالأصل والابتداء مقيد بالعربية والعرب، لكن رسالته عبر أتباعه وورثته من جميع الأمم الذين سيتجلى بهم بنوره إلى قيام الساعة سيكونون رسله إلى جميع الأقوام بجميع الألسنة، كما قال النبي للأمّة "بلّغوا عني" وقال عن أحد أصحابه لما أرسله "رسول رسول الله" وقال "علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل" وقال "العلماء ورثة الأنبياء". وكل كرامة لكل ولي من هذه الأمّة هي معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم. فكانت رسولاً مستمراً في الباطن بنفسه وفي الظاهر بعلماء أمّته إلى قيام الساعة، فرسالته الجامعة ونبوته الخاتمة وكتابه الخالد المحيط الحاكم إلى آخر الزمان.

فهو صلى الله عليه وسلم {أعلى المرسلين قدراً} لأنه جمع ثلاث معاني الرسالة بنحو لم يكن ولا يكون إلا له. فضلاً عن أن جميع رسالات المرسلين مجموعة في رسالته، وجميع رسائلهم ورثها هو "فبهداهم اقتده" واستقرت في قلوب أمّته، فما تفرّق في المرسلين اجتمع في رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم ما تفرق فيهم اجتمع فيه على الوجه الأكمل الأشرف، فمثلاً قال موسى "رب اشرح لي صدري" فسأل الشرح لكن قال الله ابتداءً للنبي "ألم نشرح لك صدرك"، وهكذا في كل المعاني الأخرى الظاهرة والباطنة.

٨-{وأعظم العالمين أجراً}

هذا لقوله في الصافات "والحمد لله رب العالمين". فالأجر بحسب العمل، والعمل بحسب الإيمان والشرع، والإيمان والشرع إنما ظهر في العالمين ببعثة الرسول العالمية لقوله "أرسلناك رحمة للعالمين"، بالتالي كل أجور عمّال العالمين في ميزان رسول الله لأن "الدال على الخير كفاعله"، فضلاً عن زيادته عليهم كلهم بما عمله هو في نفسه لله تعالى.

٩-{الذي رحمت به المعلومات فخلقتها}

هذا من قوله "رحمة للعالمين"، فأصل "العالمين" من العلامة والعلم، وذلك لأن العالَم ظهور علم الله وهو علامة تدل على علم الله "ألا يعلم مَن خلق" "وهو بكل شيء عليم. هو الذي خلق". فأصل الرحمة النبوية هي التي بها أخرج الله المعلومات من كنزه المخفي إلى ساحة الخلق، كما أن المعلومات القرآنية التي كانت مخزونة في مقام "إنه في أم الكتاب لدينا" رحمها الله من ظلمة الكتم بالنبي فقال "نزل به الروح الأمين. على قلبك لتكون من المنذرين. بلسان عربي مبين".

فالمعلومات الإلهية خلقها الله بالرحمة النبوية الغيبية. والمعلومات القرآنية خلقها الله بالرحمة النبوية الشهادية. فظهر بالرحمة الأولى الأكوان، وظهر بالرحمة الأخرى القرءان.

١٠-{وأيّدت به أمّتنا فنصرتها}

لقوله "إذا جاء نصر الله والفتح. ورأيت الناس" فلولا أن الله وعد النبي بالنصر، لما نُصرنا. "كانوا من قبل يستفتحون" فقد كانوا يستفتحون على أعدائهم بالنبي صلى الله عليه وسلم كما روي وكما تشير الآية نفسها "فلما جاءهم ما عرفوا كفروا".

إذن قولنا {أمّتنا} يشمل الأمّة مطلقاً قبل بعثته الأرضية وأثناء بعثته وبعد بعثته الأرضية. فهي الأمّة الآدمية مطلقاً لقوله "إن هذه أمّتكم أمّة واحدة" وقال "كان الناس أمّة واحدة". فمَن أيّده الله بالنبي والإيمان به ومحبّته والتوسّل به والاستشفاع به إلى الله، ينصره الله بإذنه على كل شيء وكل عدو سواء كان عدواً نفسياً كالذنوب "استغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً"، أو كان عدواً خارجياً كالكفار "أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين" "كأين من نبي قاتل معه ربيون كثير". فلا شيء تطلب فيه النصرة إلا وسببه رسول الله. وكلّما كانت الأمّة متحدة بجامعها الإنساني والإيماني، ومتوسّلة بالنبي ومتبعة له، كانت منصورة، "ليستخلفنهم".

قال الله "أيّدهم بنصره"، فنصره مثل رحمته مثل علمه مثل حكمته مثل عزّته، كلها صفات رسول الله التي أمدّه الله بها بأسمائه الحسنى. "لله العزة ولرسوله وللمؤمنين". فقال الله "هو الذي أيّدك بنصره وبالمؤمنين. وألّف بين قلوبهم".

وبالربط بين هذه الفقرة والتي قبلها تعلم أن أصل الأمّة هو حمل المعلومات، أي الشهادة بعلم الله بكل شيء والشهادة بتحكيم كتاب الله في كل شيء، كما أراه الله رسوله. وعلى هذا تقوم الأمّة، وتنتصر برسول الله بإذن الله.

١١-{يا رسول الله جئناك مستغفرين}

هذه من قوله تعالى "لولا أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً". والمجيء لرسول الله أمر نفسي وليس حسّياً بالأصل، فإن الكافر كان جسمه ملاصق جسم رسول الله وما كان ممن تحقق بمعنى "جاءوك"، فهذا مجيء النفس والروح بالإيمان، فلا شأن له بموضع الجسم، والله أحكم وأرحم من أن يأمر بالمجيء لرسول الله في كتابه لكل أمّته وهو كتاب لا يأتيه الباطل ثم يكون المجيء محصوراً بمجيء الجسم إلى موضع خاص ثم حتى هذا الموضع لا يكون فيه جسم النبي الحاضر بين الناس كما كان قبل وفاته. فالقضية أوسع وأعمق من هذا، لأن مبدأ حقيقة رسول الله أعلى من العالمين كما سبق.

هذه الفقرة وما بعدها لا يلين لها قلب ولا يسهل بها لسان منافق. كما قال الله في المنافقين "إذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤوسهم".

١٢-{فاشفع لنا فإنك خير الشافعين}

الشفاعة من الشفع وهو الجمع بين أمرين، الأول بحاجة إلى الثاني لتحقيق معنى معين. فالأول هنا هو العبد المذنب الضعيف وهو المؤمن التابع، والثاني هو "ثاني اثنين" وهو رسول الله الذي يشفع ويسأل الله كما قالت بنو إسرائيل لموسى رسولهم "ادع لنا ربك" فدعا لهم فأجيبوا في العلميات مثل "يبين لنا" وفي الدنيويات مثل "فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض" ثم قال لهم موسى "اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم" فسألوا موسى وسألوا الله بموسى، وهو عين الشفاعة. فالشفاعة ثابتة لكل رسول في الدينيات والدنيويات، مطلقاً. قال الله "إذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب"، فهذا استشفاع المؤمنين به، وكذلك أجاب الله في استشفاع الكافرين به كما في آل فرعون في قولهم لموسى "يا أيها الساحر ادع لنا ربك بما عهد عندك إننا لمهتدون" فحتى مَن سمّوه ساحراً لما توسّلوا به ودعا لهم أُجيبوا وكُشف عنهم الضر. فهذا بالنسبة لقولنا له {فاشفع لنا} أي فإنا جئناك مستغفرين وهو طلب ستر كل ظلمة في العبد بكل نور إلهي مطلقاً، "استغفروا ربكم إنه كان غفاراً. يرسل السماء عليكم مدرارا. ويمددكم بأموال وبنين. ويجعل لكم جنّات ويجعل لكم أنهارا"، أي فإننا جئناك مستغفرين كما أمرنا الله على لسانك في كتابه الذي بلّغتنا إياه.

وأما قولنا {فإنك خير الشافعين} فهذا حق من وجوه، يكفي منها في هذا الشرح المختصر أنه لما كان الشافع الأعلى هو الأقرب إلى الله، وكان رسول الله هو الأقرب لأنه النبي الأرفع والأول، فهو خير الشافعين. ومنها أنه نبينا هو خير الشافعين لنا لأنه الأرحم بنا لأننا من أمّته،

كما قال الله فيه "عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم"، وكلما كان التعلّق أكثر كلما كانت الدعاء أقوى وأدعى للإجابة. فالنبي هو خير الشافعين من جهة الحقيقة المطلقة والنسبية معاً، وذلك تمام الخيرية.

١٣-{انفعنا بشفاعته يا أرحم الراحمين}

هذا دعاء مباشر لله تعالى، لقوله تعالى في بعض الخاسرين "فما تنفعهم شفاعة الشافعين"، بالتالي أثبت الله وجود الشافعين، وأن من الناس من لا تنفعهم ومنهم مَن تنفعهم، فنسأل الله أن نكون ممن تنفعهم شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن ذلك مثلاً أن يسأل إنساناً غيره أن يسقيه ماءً، لكن السائل قد أغلق فمه بمسامير الحديد فلا يستطيع أصلاً أن يفتح فمه للشرب، فحتى إذا جاءه الماء الذي يريده بقلبه لا يستطيع شربه لأنه ظلم نفسه وحرم نفسه بنفسه. ومن ذلك مثلاً ما قال النبي في الحوض " أصحابي أصحابي" فقيل له "إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك" فقال "سحقاً سحقاً لمن بدّل بعدي".

ففي هذه الفقرة نتذكّر أن الشفاعة ليست مجرد "واسطة" بالمعنى الدنيوي الذي لا يهمّ حال المتوسّط أصلاً لقبول واسطته. كلا. الأمر جلل وهو دين ومبني على حق، فمَن لم يكن أهلاً لقبول شفاعته فلا وزن له، قال الله لنبيه "استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرّة فلن يغفر الله لهم" لماذا؟ "ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين"، وشروط أخرى ذكرتها آيات أخرى. فلابد إذن من التحقق بشروط الانتفاع بالشفاعة.

كذلك بقولنا {انفعنا بشفاعته} نتذكّر أن النبي من نفسه وبدون ربّه وإذنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً، فكما أننا نستعين بدعاء رسول الله فإننا نعين رسول الله على أنفسنا بإصلاح أحوالنا وبدعاء ربنا، كما قال النبي لصاحبه الذي سأله أن يكون معه في الجنّة فقال له النبي "أعنّي على نفسك بكثرة السجود"، فاستعان المؤمن بالنبي لدخول الجنّة واستعان النبي بالمؤمن لتحقيق ذلك، والأمر كله لله وبإذن الله وبفضل الله وبرحمة الله.

فلما عرفنا كل ما سبق وغيره ختمنا بدعاء الله بأسمائه الحسنى كما أمرنا، حتى لا نُجزى كالملحدين في أسمائه بما كنّا نعمل بل يعطينا بفضله تعالى فقلنا {يا أرحم الراحمين}، فتوسّلنا باسم الرحمة.

وكذلك نقول {يا أرحم الراحمين} حتى نتذكّر أن رحمة النبي بنا في الشفاعة لنا مهما بلغت في العظمة فإنها ليست أعظم من رحمة الله تعالى الذي هو {أرحم الراحمين}.

....تم والحمد لله